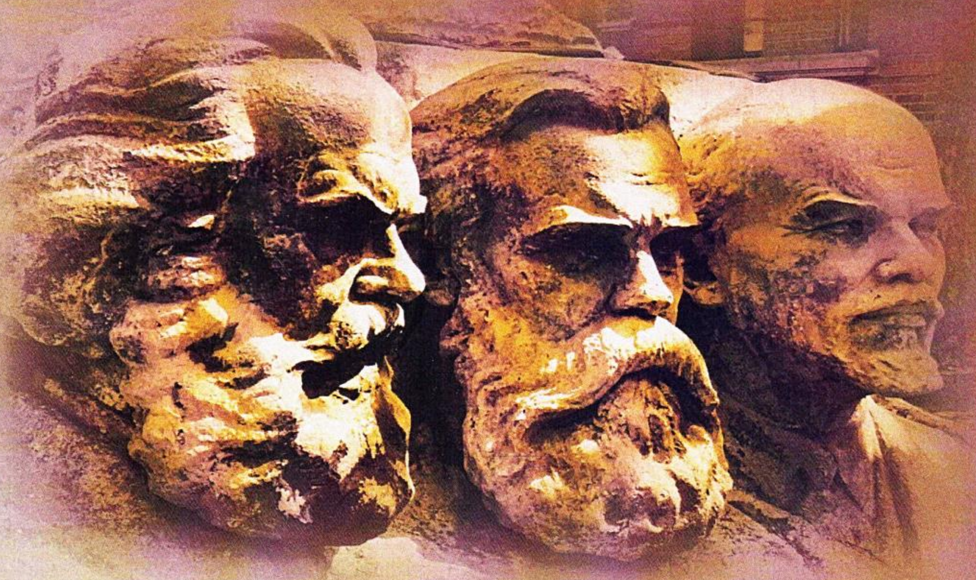
المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

تيم إدواردز

النظرية الثقافية

وجهات نظر كلاسيكية ومعاصرة



ترجمة وتقديم:

محمود أحمد عبدالله

2008

النظرية الثقافية

وجهات نظر كلاسيكية ومعاصرة

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: فيصل يونس

- العدد: 2008
- النظرية الثقافية: وجهات نظر كلاسيكية ومعاصرة
- تيم إدواردز
- محمود أحمد عبد الله
- الطبعة الأولى 2012

هذه ترجمة كتاب:

Cultural Theory: Classical & Contemporary Positions
By: Tim Edwards

English language edition published by SAGE Publications of London, Thousand Oaks, New Delhi, Singapore & Washington D.C.

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

النظـــرية الثقـــافية

وجهات نظر كلاسيكية ومعاصرة

تـــأليـــف: نـــخـــبـــة
تـــحـــريـــر: تيـــم إدواردز
ترجمة وتقديم : محمود أحمد عبد الله

2012

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

إدواردز، تيم.
النظرية الثقافية: وجهات نظر كلاسيكية ومعاصرة، تأليف: نخبة، تحرير: تيم إدواردز، ترجمة وتقديم: محمود أحمد عبد الله.
ط ١ - القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٢
٥٠٨ ص، ٢٤ سم
١ - الاجتماع الثقافي، علم
(أ) عبد الله، محمود أحمد (مُترجم ومقدم)
(ب) العنوان ٣٠١,٢

رقم الإيداع: ١٩١٦٢ /٢٠١١
الترقيم الدولي: I.S.B.N - 978 - 977 - 704 - 808 - 8
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

الجزء الثالث: التحليل الثقافي المعاصر

مقدمة المترجم

يمثل هذا الكتاب إسهاما جادا في مجال النظرية الاجتماعية بعامة، ومجال علم اجتماع الثقافة بوجه خاص، مع التحول الأخير الحاصل في النظرية الاجتماعية من تحليل البناء الاجتماعي إلى دراسة التصورات والتمثيلات الثقافية. لا سيما وأن الكتاب يعرض التطور التاريخي للاهتمام بالثقافة في التحليلات السوسيولوجية، بالتركيز على أهم المدارس والتيارات الفكرية السوسيولوجية ذات المساهمات المبدعة والمبتكرة، بداية من إسهام المذهب الإنساني الماركسي الذي غذى الدراسات الاجتماعية بالكثير من الأفكار المميزة التي صبغت العلم بصبغة تجمع بين الطابع الإنساني والراديكالي المتفتح، باعتبارها أول طعنة موجهة للحتمية في صيغتها الاقتصادية بخاصة. ذلك أن مركزية الاقتصاد في المجتمع، باعتباره تصورًا نظريًا، قد تخلخل بفضل العودة للثقافة ومراجعة دورها في تشكيل المجتمع. ولعل أبلغ صيغ المراجعة في هذا الصدد ما قام به ماكس فيبر تحديدًا من تأكيد على دور أحد المذاهب الدينية – المذهب البروتستانتي- في تشكيل المجتمع، وهو الفهم الذي يجادل من ورائه كل ليبرالي حقيقي يرمي إلى تغيير المجتمع لا الإبقاء على الوضعية القائمة. هذا الفهم المغاير تؤيده دراسات مدرسة فرانكفورت ولنا في دراساتها حول صناعة الثقافة ودورها برهان ودليل، وهو ما نتبينه بقوة في أعمال أدورنو وبينامين تحديدًا. ولعل هذا الاهتمام مرجعه الاشتباك بالتحليل الفلسفي والاحتكام إليه بعيدا عن لغة الأرقام والإحصاءات التي دارت على محاورها التحليلات الإمبيريقية والوظيفية الساذجة؛ وهي الماثلة على نطاق واسع في الدراسات الاجتماعية السائدة.

ورغم المحاولات الرامية للتمييز بين الدراسات الثقافية وعلم اجتماع الثقافة باعتبار قدم الأخير وحداثة الأول فإن الكتاب الحالي يثبت ضمنا أن الدراسات

الثقافية هي امتداد لتيار بحثي طويل الأمد، حاجج في سبيل قراءة الثقافة قراءة تتعامل معها باعتبارها بناء له استقلاليته لا تبعيته المباشرة أو التبعية التي تعكس عالم البنى الأخرى انعكاس المواءمة لا المناكفة والمعارضة. فالثقافة لدى فيبر مؤسسة للعالم بينما نجدها لدى فرانكفورت مناوئة على نحو ما نتلمسه في أعمال أدورنو ومعالجاته وتأكيده على ضرورة دراسة الجمالي.

إن الدراسات الثقافية مجال بحثي متعدد التخصصات نشأ في أواخر القرن العشرين، وركز على دراسة الثقافة الحداثية وما بعدها، وفهم الثقافة بوصفها المعاني والتصورات والرموز والهويات وجميعها مرتبطة بالمواضع والممارسات. وهي دراسات تفيد من علوم وخطابات عديدة من بينها السيميوطيقا ودراسات الاتصال والنظرية الأدبية والتحليل النفسي والنسوية والماركسية باتجاهاتها العديدة وعلم الاجتماع والأنثربولوجيا الثقافية والفلسفة وما بعد البنيوية والنظرية النقدية. وفيما يبدو أن وسائط الإعلام والثقافة الشعبية موضوعان أساسيان فيها، لكنها تشتمل على دراسة الفنون الرفيعة والشعبية والأدب والخطابات والوسائط الجديدة وامتد بها الحال لدراسة الثقافة الصناعية المتقدمة ككل. كذلك طبقت مناهجها ومنظوراتها على ظواهر قديمة وأخرى تنتمي إلى ما قبل مرحلة الرأسمالية. وإن كان هناك تيارات للتعامل معها باعتبارها دراسات عابرة للحقول المعرفية أو الظن فيها أبحاثا شبه علمية، فإنها لا يجمعها رابط ولا حدود بينها وبين علمي الاجتماع والدراسات الأدبية(١).

ولقد تطورت هذه الدراسات في الستينيات مع أعمال ريتشارد هوجارت وثومبسون وستيوارت هول، واهتمت بالأبعاد الاجتماعية للثقافة وأدت إلى التخصص في الثمانينيات والتسعينيات في مجالات الوسائط والنسوية والعرقية. وقد تطورت هذه الدراسات باعتبارها جزءا من التحليل العام للتحولات الرئيسية الحاصلة في المجتمعات الحديثة في الإنتاج والاستهلاك والتفاعل الاجتماعي.

وبفضل التأثر بنظريات علم السياسة والأيدولوجيا والخطاب المتطورة في أوروبا بدت النظريات الماركسية والوظيفية غير قادرة على التنظير للعالم الاجتماعي الحديث على النحو الأمثل(٢).

وتهدف الدراسات الثقافية إلى تناول موضوعات تتعلق بالممارسات الثقافية وعلاقتها بالسلطة، وغايتها من ذلك اختبار مدى تأثير تلك العلاقات على شكل الممارسات الثقافية. كما أنها ليست مجرد دراسة للثقافة، فالهدف الرئيسي لها فهم الثقافة بجميع أشكالها المركبة والمعقدة، وتحليل السياق الاجتماعي والسياسي، في إطار ما هو جلي في حد ذاته.

هذا وتذهب جانيت وولف إلى أنها – أي الدراسات الثقافية – " في أفضل حالاتها ليست إلا دراسات سوسيولوجية"(٣). لكنها تلاحظ غياب علم الاجتماع بشكل لافت عن الحوار المستمر بين التخصصات الذي تميزت به الدراسات الثقافية في العقد الماضي أو نحوه منذ بدأت تطورها في الولايات المتحدة. وفي الوقت نفسه، ترى أن دراسة الثقافة داخل ميدان علم الاجتماع قد اتسعت اتساعًا ضخما في السنوات العشرين الأخيرة على أيدي علماء اجتماع الثقافة، وعند الباحثين الذين يصفون أنفسهم "بعلماء الاجتماع الثقافيين". وقد تبنى بعض علماء الاجتماع هؤلاء مصطلح الدراسات الثقافية لوصف مجال تخصصهم، إذ إنهم بذلك يدعون أنهم قد وضعوا أيديهم على المجال الأحدث، متجاهلين احتمال التلاقي البناء بين الدراسات الثقافية عموما والتطورات الحاصلة في دراسة الثقافة في ميادين العلوم الإنسانية. وخلال السنوات القليلة الماضية بدأ هذا الوضع يتغير، وبدأت بعض الأعمال الأحدث في هذا المجال في ردم الفجوة الجذرية القائمة حاليا بين علم الاجتماع والدراسات الثقافية.

على أن هناك تمييزًا يمكن الإشارة إليه لأهميته، وهو التمييز بين سوسيولوجيا الثقافة أو الفنون والسوسيولوجيا الثقافية. الأولى: معنية بدراسة الجماعة الثقافية أو الفنية دراسة سوسيولوجية. إنها أقرب ما تكون إلى سوسيولوجيا مهنية، يعنيها دراسة البناء الاجتماعي للمهن الثقافية والفنية المختلفة: جماعة الناشرين والموسيقيين والأدباء والمسرحيين، والتشكيليين، في ضوء مفاهيم أساسية كالطبقة والنوع. وهي سوسيولوجيا تغفل ما يميز الجماعة الثقافية عن غيرها، وهو الثقافة، فما الذي يميز الجماعة الأدبية عن الجماعة الموسيقية، ويصنع الفارق بين جماعة العاملين في الصحافة المكتوبة عن الجماعة العاملة في الفضائيات، هل هناك ما يميز الصحافي الذي يعمل في جريدة عن عمله في تلفاز سوى الفعل الثقافي الذي يميزه عن غيره بنية التقاليد التي ينطلق منها؟ فتقاليد الموسيقى غير تقاليد الأدب، وهو ما يوجب الابتعاد بالكلية عن جرف الفاصل الذي يصنع المغايرة بينهما؛ وهو ما يجعل تلك السوسيولوجيا بعيدة عن أن توضع بين الدراسات السوسيولوجيا للثقافة بحسب الفهم الوارد بالكتاب الحالي. أما السوسيولوجيا الثقافية فهي النظرية السوسيولوجية عند تركيزها على مركزية الجوانب الثقافية في الحياة اليومية التي يعتبرها البعض في مرتبة ثانوية أمام غيرها. ومنها ما يرد في التفاعلية الرمزية والنظريات المعنية بالجوانب الرمزية وتعلي من أهميتها.

وفي سياقنا العربي فإن أغلب المساعي الرامية للتعريف بعلم الاجتماع والدراسات العربية فيه تغفل الاهتمام بدور الثقافة في التحليل السوسيولوجي للمجتمع، مثال ذلك ما يقدمه أحمد زايد في تأريخه لعلم الاجتماع الأكاديمي؛ حيث يبرز فيه مروره منذ الخمسينيات بثلاث مراحل:

- من العشرينيات حتى منتصف الستينيات: وفيها ارتكز التفكير الاجتماعي على الفكر الاجتماعي الغربي وبالتحديد النظريات الفرنسية.

- من منتصف الستينيات حتى نهاية السبعينيات: وشهدت تنوع المقاربات النظرية، المقاربة الوظيفية (على غرار ما قدمه الدكتور أحمد أبو زيد) والمادية التاريخية الذي تبناه سمير نعيم، ونظرية التبعية التي سايرها محمود عودة، إلى جوار الاهتمام بالأبحاث الإمبيريقية.

- ومن بداية الثمانينيات فصاعدا: وفيها بزغ نجم الاتجاه النقدي الذي ينتقد علم الاجتماع الغربي وينهج صوب البحث عن الخصوصية والهوية ودراسة القضايا البنيوية من قبيل التبعية والطبقات الاجتماعية والتنمية(٤).

ذلك أن مشكلة علم الاجتماع العربي لا في بحثه الأصيل عن الاستقلالية عن نظيره الغربي، استقلال النظر والمنهج، ولكنها تكمن في إغفاله لثقافية المجتمع العربي. إذ إن الدراسة العميقة للمجتمع العربي ثقافيا ستكون هي القادرة بمفردها على إنتاج الخصوصية المنظورة، ناهيك عن أن النظريات والمناهج هي في حد ذاتها ليست نتاجا جاهزا، أو قالبا معدا سلفا أو مجهزا للتعبئة، بل وليدة للجدل الحاصل بين الواقع السوسيولوجي والبحث. فآلة الباحث وفكرته قد تتعرض للصقل والتشذيب والتحوير والإنهاك الذي يفضي بها/ بحكم ضرورة الصراع المفترض مع الواقع وتمثيلات ورؤى أفراده له إلى أرضية جديدة.

ولعل دور الدراسات الثقافية في السياق العربي هي موضع اهتمام لا بأس به وهو ما نلحظه فيما يسمى بالدراسة الثقافية في سياق النقد الأدبي العربي. ورغم ما في تلك المقدمة العربية في المجال من جدة فإنها ابتعدت عما في تلك الدراسات من إبراز للجدل الحادث بين الثقافة والمجتمع، واهتمت عوضا عن ذلك بالثقافة فحسب. فالدراسة الثقافية الحقة هي التي تبرز الاجتماعي في الثقافي، فالسوسيولوجي الثقافي الحق لا يدرك التمييز القائم ضمنا بين الثقافة والمجتمع. فالدارسة السوسيولوجية للغة تستلزم في هذا السياق فهمًا عميقًا للغة وفعالياتها، دون ذلك لا تعدو القراءة السوسيولوجية

سوى فهم ثانوي للغة لا يستحق الاهتمام، إذ حين فهم اللغة نفهم المجتمع ونفسره؛ وهو ما ينطبق على غير ذلك من مجالات الثقافة.

ومن جهة أخرى لا تقف الدراسات الثقافية في علم الاجتماع عند حدود التنبيه للتداخل بين التخصصات والتشابك بينها، بل وتميز أهمية الاحتفاء بالأشياء الصغيرة، بحسب تعبير أدباء التسعينيات في الثقافة المصرية. إذ في تلك الأشياء الصغيرة يكمن العالم؛ وهو ما ينوه إليه الكتاب الحالي ويميزه. فالانتقال من النظريات الكبرى إلى النظريات الفرعية، من التحليلات الكونية إلى التحليلات النسبية، إنما يوجب التحول من الموضوعات الكبرى إلى القضايا اليومية الصغيرة التي تعبر بدقة – مع ذلك – عن الهموم الكبرى.

وبالأخير فإن الكتاب الحالي مجموعة مميزة من المقالات المهمة التي تنقلنا من ماضي الدراسات السوسيولوجية للثقافة إلى حاضرها المميز. والاطلاع عليها إنما يفيد الدارس العربي ويوجه اهتمامه للتطورات الأخيرة في ذلك المجال البحثي المهم.

المراجــــــع

(1) The Cambridge dictionary of sociology, edited by Bryan S. Turner, Cambridge university press ,P109.

(2) Encyclopedia of sociology, v1, edited by E.F. Borgatta, Macmillan reference,P224.

(٣) الدراسات الثقافية وسوسيولوجيا الثقافة، جانيت وولف، في: "سوسيولوجيا الفن: طرق للرؤية"، تحرير ديفيد إنغليز وجون هغسون، ترجمة ليلى الموسوي، مراجعة محمد الجوهري، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٤١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يوليو ٢٠٠٧.

(4) Sociology in the Arab World: A Self Criticism, Samir Naim-Ahmed, Contemporary Sociology, Vol. 27, No. 4 Jul., 1998, p.327.

مقدمة

تيم إدوارد

لقد شهدت العقود الأخيرة اهتماما شديدا بقضايا الثقافة والنظرية الثقافية والتحول الثقافي، غير أن أهمية ذلك لا تزال غير مفهومة البتة. وهذه المجموعة من المقالات لعدد من المؤلفين القدامى والمحدثين، تتعرض لهاتيك القضايا بطرق شتى. وإن كانت أدبيات النظرية الثقافية الآن، بما فيها المجموعات الكبيرة من المقالات المحررة، موسومة بالوفرة، وإن كانت من المحتمل متوفرة بشكل مفرط، إلا أن هذه المجموعة الحالية من المقالات فريدة في بابها لسببين: فهي أولا: ليست مجموعة من القراءات المنشورة سلفا، بل تجمع مجموعة من المقالات الأصلية التي تتسم بالجدة وبالأصالة، وثانيا: لا تطرح السؤال عن دلالة تأثير التحليل الثقافي والنظرية الثقافية بالنسبة لعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية وتأثيرها عليها، بل تسأل عن: ما ميراث علم الاجتماع والدراسة العلمية في العلوم الاجتماعية في فهم أهمية الثقافة والممارسة الثقافية أو النظرية الثقافية ؟ ربما من الحماقة السعي في معاودة كتابة تاريخ علم الاجتماع فالدرس الثقافي قد ساد غالبا بفضل أهميته الكبيرة قرنا ونصف في مجال النظرية السوسيولوجية والدراسة الاجتماعية للمفاهيم والممارسات والظواهر ذات الصلة الشديدة بالثقافة. ومن ثم أهدف في هذه المقدمة المختصرة إلى شيئين : أولا: تحديد ما يشكل "نظرية الثقافة" ويعرّف بها على هذا النحو المخصوص. وثانيا: تلخيص بعض النتائج التي توصل إليها مؤلفو المقالات الحالية في اللحظة الراهنة والمكان والثقافة القائمة.

إن مصطلح نظرية الثقافة ليستخدم استخداما خاطئا هنا لأن العنوان الأصلي "علم اجتماع الثقافة"، وهو عنوان يطرح مباشرة فهما للأهمية الثقافية لعلم الاجتماع

والأهمية الاجتماعية للثقافة. فالتصورات ذات الصلة بالنظرية الثقافية لابد وأن تعكس وتعتمد حقا على تعريفات بعينها للثقافة. وكما هو معروف بالعلوم الاجتماعية، فإن تعريفات المفهوم تمضي في مسارين : أولهما: يعرِّف الثقافة على أنها كل أفكار الفن والأسلوب وما هو مرئي بشكل عام، والثاني: يعرفها ببساطة باعتبارها أسلوبا للعيش (وانظر في ذلك مثلا **Williams, 1988**). هذا الانقسام في تعريف الثقافة هو نقطة الخلاف بين الدراسات الثقافية أو بالأحرى المشتغلين بنظرية ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية وعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية، والبادي بالذات في تقاليدها الكلاسيكية بالقرن التاسع عشر. فلطالما انشغل علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية بالثقافة كأسلوب عيش ــ وهو ما يسم كل طرف منهما بالطابع الاجتماعي ــ غير أن تصوراتهما عن الثقافة المرئية توارت خلف اهتمامهما بالفنون. ولعل ظهور دراسات الثقافة الشعبية ونظرية الميديا والتحليل المرئي وغير ذلك من دراسات - نتيجة لأهميتها المتزايدة داخل العالم الغربي وخارجه في القرن العشرين - قد أجبر هذين المجالين المعرفيين المنفصلين سلفا، وكذلك هذان العالمان، أجبرهما على الاندماج معا، بما أدى لظهور ما يسمى اليوم بـ" العودة للثقافة ". هذا ما يقف عليه باختصار ستيوارت هوول في مقاله حول مركزية ما هو ثقافي (**Hall, 1997**). وهنا يحدد الرجل معالم العودة للثقافة في ضوء بعدين أساسيين: الأول: وهو العودة المادية للثقافة في ظل التطورات الامبيريقية الحاصلة في مجال الميديا والاقتصاد والتكنولوجيا والعولمة ذات الأهمية الهائلة، والثاني: المتمثل في العودة المعرفية للثقافة مع القطيعة المعرفية الكاملة عن الماركسية ومع ظهور نظرية ما بعد البنيوية المرتكنة لنظرية جديدة في اللغة أشد ميوعة - وكذلك في الثقافة حقا - بالذات. هذا الفهم الثاني، على نحو من الأنحاء، للعودة للثقافة يغذي أيضا مجموعة المقالات الحالية التي تنقسم لثلاثة أقسام : الأول: يركز على تراث النظرية الاجتماعية، والثاني: معني ببعض المنظرين المعاصرين، والثالث: منشغل بالأبعاد الامبيريقية، أو على الأقل الأبعاد النظرية، لنظرية الثقافة المعاصرة.

إن الفصول الخمسة الأولى تركز على تراث التقليد الكلاسيكي في علم الاجتماع، وعلى أهمية مدرسة فرانكفورت بالذات في فهم نظرية الثقافة المعاصرة. والهام هنا التركيز على القطيعة المفترضة مع الماركسية التي يظن فيها السبب المؤدي إلى نشوء الدراسات الثقافية، رغم أن هذا يظن فيه بصور شتى أمرا زائفا مثلما هو واقعي. أما الفصل الذي كتبه جون سكوت حول الماركسية الإنسانية بالذات ففيه ينتقد ما يسمى بالقطيعة بين الدراسات الثقافية والنظرية الماركسية، ويولي نظره صوب نقاط الاتفاق بين الطرفين؛ فهو يبدأ تحليله بالإطلال على عمل لوكاتش، موضحا ريادة مدرسة فرانكفورت فيما طرحته من أفكار معاصرة في الاقتصاد الثقافي، وبالأخص إدراكها للحاجة إلى إتمام التحليل الاقتصادي بالدراسة الثقافية. بينما في الفصل الثاني يوجه كريس روجيك انتقاداته للتراث القديم والمثير للجدل لأعمال زيمل بالنسبة للدراسات الثقافية، كما يجادل الرجل بقوة بأن ما قدمه زيمل حول المال والميتربولس كنوع مما يسميه فريسبي بـ "الانطباعية السوسيولوجية"، إنما يمثل أحد أهم التحليلات التي قدمت حول الحداثة، بل هي مدخل أو سبيل رئيسي إلى التحليل الثقافي المعاصر (Frisby, 1981)، ويعتبر مجال علم اجتماع الاستهلاك المتنامي مثالاً على هذا التراث. وفي ذات الدرب الذي انتهجه سكوت، يعاود كيللنر بالفصل الثالث تقييم أهمية مدرسة فرانكفورت وأعمال فالتر بنيامين بوجه خاص، باعتبارها من أوائل دراسات الميديا المعاصرة. حقا إن ما قام به من شرح لتأثيرات هذه المدرسة على أعمال متنوعة، مثل أعمال مدرسة برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة ودراسات رايموند ويليامز وتود جيتلين ويورجن هابرماس- إنما كان يبين أن القطيعة مع الماركسية ليست حقيقية، ويوضح كذلك أن هذا يرتكز على نشوء نظرية ما بعد حداثية وما بعد بنيوية بعينها، وذلك موضوع يتم التركيز عليه في الفصلين التاليين اللذين يهتمان بتقليديين بريطانيين بعينهما في علم الاجتماع. فاهتمام روجيك المباشر بأعمال ستيوارت هوول ومدرسة برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة بالفصل الرابع، يساير منطق

كيللنر في وقوفه على التحول اللغوي، بدلا من التوقف عند التحول الثقافي، كنقطة تحول للحيدة عن التنظير الماركسي شديد المباشرة. وهنا يعتبر مقال هوول الشهير عن الترميز وفك الترميز مقالا محوريا في إيضاح الأهمية المتزايدة للتنظير المعارض للحتمية والمتأثر أحيانا بالمقابل بنشوء سياسات الهوية من مثل ظهور الحركة النسوية ورفض العنصرية **(Hall, 1980)**. وإن كان اسم أنطوني جيدنز لا يأتي على البال حين ينشغل المرء بالنظرية الثقافية، إلا أن جون سكوت يجادل في الفصل الخامس بأن قضية الثقافة محورية في تحليلات جيدنز من زاويتين: الأولى: اعتبار الثقافة بنية لها صلة باهتمامه بالمعايير والقواعد والاستعدادات، والثانية: هي أن الثقافة كعالم يومي ذات صلة بأساليب العيش؛ لذلك يجادل سكوت بأن تحليل جيدنز للثقافة يغذي نظريته في التشكيل الشهيرة وسوسيولوجيا الحداثة ذات المدى الواسع عنده، رغم انتقاده لجيدنز لعدم قيامه بمسائلة دور الموارد المادية.

وينتقل الانتباه في الجزء الثاني بشكل أكبر نحو الميدان المعاصر لنظرية الثقافة، بيد أن الانشغال المتواصل بالبناء الاجتماعي وأنماط عدم المساواة يغذي اهتمام بيتر بيلهارز بـ"بومان" في الفصل السادس ؛ حيث يجادل بأن الثقافة عند بومان هي بالأساس " نشاط بنّاء". وبفضل التحليل المستفيض الذي قام به للتأثيرات التي تعرض لها عمل بومان من قبل الماركسية وفرويد حتى فوكو، يناقش كتابه "الثقافة كممارسة"، ويعود مرارا لحوار بومان مع الأنثربولوجيا، وبالذات حواره مع ليفي ستروس، إنطلاقا من أن هذا الحوار ضرورة لفهم ما قدمه بومان من عمل حول الثقافة**(Bauman, 1999)**. وما من عمل في نظرية الثقافة مكتوب له الكمال دون التأثر الرئيسي بالعلوم الاجتماعية الفرنسية وعمل فوكو بوجه خاص. فتحليل " بويل " وماي " لأعمال فوكو بالفصل السابع موجه بقوة نحو انشغال عمله بفلسفة المعرفة وتنظيره للذاتية. والمهم هنا هو موقف فوكو المعارض للحتمية بل بالإمكان القول أيضا بأنه المعارض للواقعية، الموقف الذي يدحض فيه قراءة البنى الأعمق وفصل القول في دور الثقافة بالنسبة للسياقات المجتمعية والتاريخية الأوسع

- والأكثر حيوية - منها ميدان الطب والجنس ودور الدولة. أما اهتمامه بقضايا السلطة فهو موضوع انشغال روبين بعمل بورديو بالفصل الثامن، حيث يجادل المؤلف بأن الأخير ينظر للثقافة كنوع من علاقات السلطة أو ربما من الهرمية، بينما لا يزال يحاول دحض المفهوم ذاته. بل وإن روبين كان حساسا بشأن ما يمكن أن يسميه المرء بـ" استخدام وإساءة استغلال " عمل بورديو، وبشأن أهمية (سوء) التفسير الإنجليزي للفلسفة والتنظير الفرنسي بالذات. وأخيرا يولي ويليام ميرين في الفصل التاسع اهتمامه ببودريارد المنظر شبه السوسيولوجي غير المرغوب فيه أحيانا. وبمراجعته الكاملة لأعماله يجادل ميرين بأن بودريارد مثله مثل بورديو قد وقع تحت طائلة سوء الفهم والمغالطة في حين تعد أعماله وصياغته الخاصة للنظرية السيميوطيقية أو نزعته "الراديكالية الدوركايمية " بحسب تعبير ميرين، تعد ذات صلة قوية ومستمرة بالتصورات الثقافية .

باختصار فإننا حيال هذه الفصول ذات الطابع النظري المباشر، ربما نجد أنفسنا قبالة ثلاثة موضوعات أو نقاط أساسية متشابكة :- أولا: إن القطيعة المفترضة والمشار إليها أحيانا بين النظرية الثقافية المعاصرة وعلم الاجتماع الباكر أو الكلاسيكي وبالذات الماركسية، هي على الأقل مسألة مبالغ فيها. ثانيا: إن نقاط الاتفاق الهامة قائمة بين تيارات تنظير وتحليل متنوعة ومتفاوتة بشكل واضح. وثالثا: هذه التفاوتات التي لا تزال قائمة أحيانا متكئة إلى سياق ومرتبطة بشكل خاص بتقاليد شتى من الفكر الأوروبي والأنجلو أمريكي.

وتبعا لهذه النقطة، ينتقل انتباهنا في الجزء الثالث إلى جانب تطبيقي وموضوعاتي في النظرية الثقافية المعاصرة. ففي الفصل العاشر، تعرض آن بروكس لتقاطع الأعمال والنقاشات النسوية المتعلقة بالذاتية والهوية مع قضيتي التبادل الثقافي والتبادل القومي وتطرحهما. وفي هذا الإطار تنشغل المؤلفة بمثالين: الشتات الصيني و"سياسات التحجيب" أو الإسلام والنسوية. وبعد نقاش مستفيض،

اهتم اهتماما كبيرا بقضايا الممارسة النسوية، تستنتج المؤلفة أنــه لا تقاليـد علـم الاجتماع ولا الدراسات الثقافية بقادرة على استيعاب تعقدات الثقافة المعاصرة.

ولعل الموضوع المتكرر والمضمر في الجزء الثالث هــو الانخــراط فــي التداخل بين المجالات المعرفية أو الجدال بشكل أساسي من أجل ما يمكن أن يسميه المرء بالتهجينات الفكرية والاعتماد على خلفيات من مجــالات معرفيــة متعــددة. ويعتبر الفصل الحادي عشر لأونيل حول نظرية المعرفة النسوية ودور بحث الفعل التشاركي هو فصل متكامل هنا. ومن المدهش أن المؤلفة تعود أيضا إلى الالتفــات لتراث مدرسة فرانكفورت والظاهراتية من أجل الممارسة النسوية المعاصرة. وفي هذا الفصل المخصص حول موسيقى البوب، تقدم إيمونون كارابين مــسحا مــؤثرا لمختلف النظريات التي تناولت الموسيقى بدءا من دراسة أدورنو لموسيقى الجــاز حتى نقد ماك روبي لهيبديج، مستنتجة بأن موسيقى البوب هي حقا موضوع هجين يحتاج هو أيضا إلى تنظير وفهم هجين بالمثل. أما الفصل الأخير لستيفنسون حول المواطنة فهو يعتبر الأكثر استفاضة بين كل الفصول، وهو الذي ينــاقش ويــصل لاستنتاجات حول ظواهر ثقافية. ففي إلقائه للضوء على السياسات الثقافية بتحليــل الصدام المتزايد بين المواطنة والاستهلاك، يحلل المؤلف بمهارة ميدان الخلاف بين ما هو ثقافي وما هو اقتصادي، مستنتجا ضرورة الالتفات إلى مواجهــة الفــروق الاجتماعية المتزايدة الناجمة عن سياسات الليبرالية الجديدة وممارساتها، ذاهبا إلــى اعتبار أعمال رايموند ويليامز حجر الأساس في هذا.

إنني أشرت في بداية المقدمة إلى الخلاف أو التوتر الملاحــظ بــين النظريــة الثقافية وعلم الاجتماع، غير أن الفصول المجمعة هنا توضح بطرق شتى زيــف هــذا الخلاف والحاجة إلى التعاون الكبير والمتبادل بين هذين المجالين المعرفيين وغيرهــا. ومن ثم يكون التحدي هو تفعيل هذا التعاون لا بشكل فردي فقط أو باتجاه واحــد بــل جماعي عبر المجالات المعرفية مع الاعتراف المتبادل بقوة المساهمة التي قدمها علــم الاجتماع وعلماء الاجتماع في الماضي والحاضر للتحليل والممارسة الثقافية.

المراجــــــع

Bauman, Z. (1999) Culture as Praxis. 2nd edn, London: Sage.

Frisby, D. (1981) Sociological Impressionism. London: Heinemann.

Hall, S. (1980) 'Encoding and decoding', in S. Hall, et al. (eds) Culture, Media, Language. London:Hutchinson.

Hall, S. (1997) 'The centrality of culture: notes on the cultural revolutions of our time', in K. Thomson (ed.) Media and Cultural Regulation. London: Sage.

Williams, R. (1988) Keywords: A Vocabulary of Culture and Society. London: Fontana.

الجزء الأول
تـــراث علـم الاجتمـاع

الفصل الأول

التحليل الثقافي في المذهب الإنساني الماركسي

جون سكوت

يمكن رد المذهب الإنساني الماركسي، بمعناه العام، إلى بعض المحاولات الباكرة للجمع بين المقاربة الماركسية للقضايا الفلسفية والمقاربة التأويلية وأفكار هيجلية، وهو يتضمن محاولة بناء موقف فلسفي يبدأ خطاه من البشر الواعين الفعليين ويبحث السبل التي تمضي فيها معرفتهم الواعية لإنشاء العالم الذي يعيشون ويتصرفون فيه. ويرى المذهب أن التاريخ نتاج الأفعال الخلاقة التي تتسبب في نشوء العالم الاجتماعي وإضفاء المعنى عليه، ورغم ما تعرضت إليه هذه المحاولة من نظر متعجل في تسعينات القرن التاسع عشر، فإنها استمرت حتى اليوم الحاضر، ورغم فهمها كمقاربة مخصوصة للغاية للتحليل الثقافي، فإن تاريخها تاريخ قصير جدا، فالتحليلات الثقافية المنظمة من زاوية المذهب الإنساني الماركسي نتاج خاص لعشرينيات القرن العشرين، وازدهرت مع "النظرية النقدية" لمدرسة فرانكفورت، واختفت بالفعل كموقف خلاق ومختلف في النظرية الثقافية مع انهيار هذه النظرية النقدية وذوبان أفكارها الأساسية حول الثقافة في أطر فلسفية وسوسيولوجية متباينة كلية.

وقد أنشأ وفصّل هؤلاء الكتّاب إطارًا بعينه في التحليل الثقافي، رغم أن موضوعات بعينها لديهم قد ترددت لدى جماعة واسعة من المنظرين، وإن كانت حججهم قد لاقت القبول فيما بعد، لم يعرف أصلها أحيانا.

وبالنظر إلى الانتقادات الموجهة ضد الماركسية، فإنها في حاجة ماسة للتأكيد عليها. إذ إن نمو مقاربات جديدة للثقافة في الدراسات الثقافية قد ارتبط برفض الاتجاه المادي المتزمت في الماركسية السائدة (e.g., Hall, 1977). واستمدت هذه المقاربات كثيرا من أفكارها من أعمال جرامشي (١٩٢٩-١٩٣٥)، الماركسي المدين لكثير من أفكار التراث الهيجلي ذاتها التي شكلت اتجاهات مذهب الإنسانية الماركسية. وتنطبق الأفكار ذاتها على أعمال مناصري ما بعد الحداثة مثل بودريار (1981) وجيمسون (1991) وبومان (1991a). فأعمالهم حول التراث الثقافي المعاصر ينظر إليها على نطاق واسع كتوجه جديد في التحليل الاجتماعي، بحساسية شديدة جهة التعدد والتنوع الحاصل للاستجابات الثقافية، ورغم ذلك يطرح جيمسون أعماله كتكملة ثقافية للمنطق الاقتصادي المحوري في الماركسية، مكررا بدقة النقاط التي أتى بها الكتّاب موضع الاعتبار هنا. وفي حالة بودريار وبومان، فالصلة أوضح كذلك، فأعمالهما الأولى (Baudrillard, 1972; Bauman, 1976) متجذرة على نحو راسخ في أعمال المنظرين النقديين الذين مثّلوا جوهر مذهب الإنسانية الماركسية، فالإدراك المتنامي لمحورية وسائط الاتصال الجماهيرية قد وسَّع ببساطة وأمدَّ نطاق الأفكار الواضحة مباشرة في هذه الأعمال.

وفي الفصل الحالي، سوف أركز على نواتج التاريخ القصير نسبيا للإنسانية الماركسية، ولسوف نهتم بالأعمال الأولى للوكاتش وسبل انتقال أفكاره إلى هوركهايمر وأدورنو وماركوزة، ولسوف نناقش بعضا من قدر قبوله الواسع، لكننا لن ندرسه بالتفصيل. ومع ذلك، من الهام الإشارة إلى بعض الأعمال المعاصرة التي تقع ضمن تراث الإنسانية الماركسية؛ ولذلك سوف أقف على السبل التي يواصل الإطار الفلسفي العام للإنسانية الماركسية السير فيها في أوروبا الشرقية بالذات، حيث طرحت تيارا نقديا مستمرا للأرثوذوكسية السائدة.

الماركسية الأرثوذوكسية والغربية

حال موت ماركس، عُرِفَ عنه كتاباته السياسية من مثل البيان الشيوعي (Marx and Engels, 1848)، كما عُلم عنه تفسيره المادي العام للتاريخ الذي يؤسس لكتاباته السياسية. ولقد اشتغل الرجل على نظريات اقتصادية لها محوريتها في توجهه المادي لسنوات عديدة، لكنه قرر نشر قدر قليل من أعماله الواسعة؛ فظهر مجلد واحد من عدة مجلدات من كتابه "الاقتصاد"؛ حول رأس المال. وقد سعى آخرون، في السنوات التالية لوفاته، لإكمال أعماله غير المنشورة التي شكلت تراثه الفكري، بما يهدف إلى شرح ارتباطها المستمر بفهم الظروف المعاصرة.

ويعتبر فريدريك أنجلز مفكرا محوريا في هذا الصدد، ورغم إنجازه لعمله الهام قبل البدء في العمل مع ماركس، يمكن اعتباره عن حق "أول ماركسي" (Carver, 1981: 31). ولقد رأى الرجل أعمال حياته كأعمال تروج وتسهم في شهرة أفكار ماركس بتكريسها في إطار جدلي منظم وصارم للغاية؛ فعلى يديه أصبحت الماركسية منظمة كعلم وضعي يشكل تعميمات شبه قانونية، وشكّل اتجاهه الماركسي رؤية اقتصادية للتاريخ تجعل الظواهر الثقافية ذات استقلال أقل.

ولقد ارتبطت جهود أنجلز ارتباطا وثيقا بتطور الماركسية في أوروبا. ففيها يعتبر فرانز ميرينج وكارل كاوتسكي في ألمانيا وجورج بلخانوف في روسيا أهم منظري ما عرف بالماركسية الأرثوذوكسية، أو الماركسية المتزمتة، بتعبير نقادها. ومع ذلك فإن المراجعين للماركسية، من أمثال إدوارد برنشتاين وفابيانز، الذين رادوا المراجعة بغرض الاهتمام بتنامي احتكارية الإنتاج الرأسمالي والتوسع الإمبريالي- لم يقوموا البتة بمواجهة ما تنطوي عليه الماركسية الأرثوذوكسية من تركيز على الاقتصاد وتوجهها الحتمي، إلا أن هذه النزعة الاقتصادية كانت واضحة أيضا في الهجوم الجذري الموجه ضد الماركسية الأرثوذوكسية وفي اتجاه

المراجعة المطروح من قبل روزا لوكسمبرج والماركسيين الإستراليين (Renner, 1904; Hilferding, 1910).

ومع ذلك، فإن هذا الهجوم الجذري طرح أسئلة حول قدرة الماركسية الأرثوذوكسية على فهم العوامل السياسية والثقافية والدور الذي يلعبه الفعل البشري الواعي في تطور عناصر البنية الفوقية. وقبل ذلك بسنوات، قام الماركسي الإيطالي أنطونيو لابريولا برفض الحجج الحتمية القوية للإيطاليين لوريا وفيري، حيث أكد أن الماركسية تفترض أن الفعل – الممارسة – هو الصلة الهامة بين الظروف الاقتصادية والحياة الثقافية، وأن "السيكولوجيا الاجتماعية" عنصر هام في التفسير التاريخي متكئا في ذلك إلى هيجل. ورغم ذلك، كان تأثير لابريولا محدودا على الماركسيين الآخرين، ولم يواصل بناء نظرية اجتماعية منظمة في السياسة أو الثقافة.

ولقد شهدت العشرينات تحديا جادا للحتمية والنزعة الاقتصادية للاتجاهات الماركسية المستقرة حيث مهّدت المراجعات الفلسفية التي عرفت باسم "الماركسية الغربية" الأسس الواقعية للمذهب الإنساني الماركسي (Anderson, 1976)؛ إذ قام كارل كورش وجورج لوكاتش، بالذات، بالعمل على إطار فلسفي أوسع وأقاما أساس الأعمال اللاحقة للمنظرين النقديين في فرانكفورت، فمن خلال الكتابة من داخل التراث الماركسي، رجعا إلى جذور الماركسية في ضوء أساس فلسفي جديد يهتم بالأعمال السوسيولوجية لفيبر وزيمل وأعمال فرويد النفسية، فهذا الخليط الفريد من الأفكار شكل الإطار العام للإنسانية الماركسية.

إن جورج لوكاتش، المولود في المجر، حضر محاضرات زيمل في برلين وأصبح عضوا في مجموعته الدراسية الخاصة. وقد أخذه إرنست بلوخ(١)، وهو واحد من أفراد هذه المجموعة، إلى هيدلبرج للاستماع لمحاضرات ريكرت، وأصبحا معا عضوين بحلقة ماكس فيبر الأكاديمية. وكانت أهم اهتمامات لوكاتش في النظرية الجمالية والأدب الذي قاربه من زاوية العلوم الإنسانية وأخذ يقرأ هيجل

وأعمال "الهيجليين الشبان" في أربعينات القرن التاسع عشر. ورغم ذلك فإن أكثر من أثَّر فيه هو كريجارد الذي عمل مفكرون لهم ثقلهم على دراسة أفكاره دراسة مكثفة بالتزامن: فاستخدمها هيدجر وياسبرز في صياغة مذهب الظاهرتية الوجودية، بينما كشف لوكاتش عن البعد الهيجلي فيها.

وكان غرض لوكاتش في كتبه الأولى أن يفسر البنى الرمزية التي تشكل الأعمال الأدبية، ففي كتابه "الروح والأشكال" (Lukács, 1910)(٢) استخدم تصور زيمل للشكل (Simmel, 1900; see also Simmel, 1908) لتحليل التعبير الأدبي، بينما تبنى في كتابه نظرية الرواية (Lukács, 1914–15) بشكل واضح أفكار هيجل. غير أنه أضاف لها رؤية ماركسية باعتبار المنتجات الثقافية بكافة تجلياتها ذات جذور راسخة في الطبقات الاجتماعية (Arato and Breines, 1979). إذ تنتج كل المنتجات الثقافية، حسب حجاجه، داخل نظام تقسيم العمل الرأسمالي ولابد أن تنطوي على عملية "تشييئ" تفصل المنتجات الثقافية عن منتجيها من المبدعين. ومن ثم يبدو المجال الثقافي مجالا موضوعيا ومحايدا من الاتجاهات الفكرية المنفصلة عن المعنى البشري الذاتي، ودور التحليل الثقافي هنا هو إثبات أن فهم المنتجات الثقافية مشروط بربطها بمصالح المنتجين ومغازيهم، الذين هم أبناء الطبقة.

وبذلك ينظر للمسرح والروايات، وغير ذلك من صور الفن الحديث، كمنتجات برجوازية تنطوي على انفصال الأشكال الثقافية عن شخصيات المنتجين؛ وبناء على ذلك، رأى القيم المركزية للطبقة البرجوازية، من قبيل الفردية والحس الزاهد بالواجب، منعكسة في الرؤية المأساوية بالأدب، غير أن البرجوازية طبقة اجتماعية منحطة، ومنتجاتها الثقافية تدل على انحطاطها. كما لم تعد الظروف الاجتماعية المعاصرة بنظره قادرة على تشجيع الجمهور على رؤية أشكال الفن البرجوازي في العصر الكلاسيكي، فالجمهور المعاصر يبحث عن المتعة الشاملة، ويجدون صعوبة كبيرة في ممارسة وإصدار حكم متروٍ على الظروف الاجتماعية

المسئولة عن تفضيلاتهم الثقافية. وقد كان لدى لوكاتش رغبة في أن تظل الطبقة البروليتارية مصدرا للتجديد الثقافي المبدع والفهم التاريخي، لكنه رأى أن الوعي الطبقي للطبقة البروليتارية الألمانية، كما هو قائم حاليًا، غير ملائم. فقد تمزق عراه بسبب من الاهتمامات البرجوازية التي نشأت عن خضوعها البنيوي للإنتاج الرأسمالي. وكان لهذه التأملات في الوعي الطبقي دورها في دفع ماكس فيبر إلى تقريظ رؤى "المؤلفين الموهوبين".

ولم تنشأ أفكار لوكاتش الأولى في السياسة والاقتصاد على قراءة واسعة للأعمال الماركسية، وعند عودته للمجر أخذ يعمل على معالجة هذه المشكلة، فأنشأ مع أرنولد هوسر وكارل مانهايم جماعة دراسية تهدف إلى التوفيق بين مقاربة العلوم الإنسانية ونظرية ماركس الاقتصادية. وقد أراد لوكاتش أن يدمج الرؤية الماركسية للإنتاج الثقافي في إطار أفكاره المتطورة وأصبحت مشاركته في النظرية الماركسية ورفضه للفلسفة المادية المؤسسة للماركسية الأرثوذوكسية العنصر الرئيسي في تفكيره حين شرع في العمل على سلسلة من المقالات التي جمّعت معا في عمله الشهير "التاريخ والوعي الطبقي" (lukacs, 1923). ويعبر هذا الكتاب عن مجموعة من الأفكار المرحلية والمؤقتة، ولا يطرح حلا محددا لاهتماماته الفلسفية، وقد لاحظ ليتشيم عن حق بأن الكتاب هو على الأحرى خليط معقد من الفلسفة الهيجلية الجديدة والتحليلات الاقتصادية والسياسية المأخوذة عن لوكسمبرج ولينين (Lichtheim, 1970: 20).

وفي الآن ذاته، كان كارل كورش يطوّر الأفكار ذاتها. وهو عضو فاعل في الحزب الشيوعي الألماني في العشرينات، وجمع لسنوات بين عضوية الرايخ وعمله الجامعي. وكان لينيني الهوى في رؤيته السياسية، لكنه عارض الأساس الفلسفي التقليدي لمذهب لينين؛ فجادل في كتابه الماركسية والفلسفة (Korsch, 1923) بأن المعرفة بالعالم الاجتماعي ليست انعكاسا خالصًا للعالم الخارجي

المستقل بل جزءًا مكونًا مباشرةً من هذا العالم. وبحسب فهمه لا يوجد فاصل حاد بين الواقع الخارجي ووعينا به، وهو ما يعني الطرح الراديكالي القائل بأن صور الوعي التي تشكل ما اصطلح عليه تقليديا باصطلاح "البنية الفوقية" هي جزء مكون بشكل مباشر من العلاقات الاجتماعية التي تشكل البنية التحتية.

كذلك رَامَ كتاب التاريخ والوعي الطبقي الدفاع عن الرؤية السياسية للماركسية الأرثوذوكسية أمام اتجاه المراجعة ومذهب الإصلاح، بينما يتحدى ما فيها من تشوهات فلسفية. فقد عارض لوكاتش، مثل كورش، ما لدى أنجلز ولينين من توجه واقعي تمثيلي ساذج، وسعى إلى التمسك بالبعد الهيجلي الذي غاب عن الماركسية الأرثوذوكسية. وهكذا من خلال تأكيده على أهمية هيجل – وكانط من بعده – أعاد طرح قضية العلاقة بين المعرفة والعالم الاسمي للأشياء في ذاتها.

الثقافة والوحدة الشاملة والتشيؤ

هذه الاعتبارات الفلسفية قد تناولت بالدرس المنظم أفكار الوعي الطبقي والأيدولوجيا، فالرؤية الماركسية الأرثوذوكسية للبنية التحتية والفوقية رأت التعبيرات الفنية في جملتها نتاجا للقاعدة الاقتصادية. ورفض لوكاتش هذا، سعيا منه لإدراك استقلالية الإنتاج الثقافي وكل صور الوعي الإجتماعي، وصاحب هذا الرفض مراجعة لدور الأحزاب الماركسية في صوغ وعي الطبقة البروليتارية؛ فكان غرضه الأساس تطوير قاعدة فلسفية ونظرية جديدة للتوجه السياسي اللينيني.

ولم تكن فكرة البنية التحتية والفوقية، بحسب ما جادل لوكاتش، هي الفكرة الهامة بالماركسية، بل فكرة علاقة الكل بأجزائه، إذ يتم فيها فهم الأجزاء دوما في علاقتها بالكل أو الوحدة الشاملة التي ترتبط بها. ذلك أن الوحدة الشاملة فكرة محورية في المنهج الجدلي في التفكير وجوهر ما أخذه لوكاتش عن هيجل، إذ بحسب هيجل، تعطي التصورات التي يحملها الناس منظورا جزئيا للعالم، وكل

منظور جزئي يعطي صورة محددة ومن جانب واحد، لكن الكل يحتوي كافة التصورات المحدودة عنه، ولذلك فهو أسمى من أي منظور جزئي إن نظر إليه منفصلا عن غيره، ويمكن تجاوز الجزئية عبر النقد المستمر - أو النفي- للأفكار الثقافية، وإعادة بنائها وتوجيهها صوب تكوين الصورة العامة للوحدة الشاملة.

ويتفق لوكاتش مع القول القائل بأن معنى الوقائع - موضع الملاحظة - مستمد من الكل الذي تمثل فيه أجزاؤه وأن كل واقعة جانب منفصل أو لحظة بالكل على المستوى التحليلي. وتسمى عملية ربط الجزء بالكل عملية التوسط (Mannheim, 1929)، وهي عملية خلاقة لصوغ "الوحدة". فعلى مستوى الدراسة التاريخية، يمثل "الوجود الاجتماعي" الكل، وهو سابق منطقيا على صور الوعي والمؤسسات الاجتماعية التي تمثل مجموع أجزائه. علاوة على هذا، يعتبر الكل الاجتماعي وحدة شاملة حيوية؛ فهي في تغير وتطور مستمر، ولابد أن ينظر لكافة الأحداث والوقائع الاجتماعية في إطار صلتها بماضي وحاضر ومستقبل الكل الاجتماعي الذي تشكل أجزاءه.

إن منهج الوحدة الشاملة لا يتبع منهج العلوم الطبيعية المتبع في المذهب الوضعي وفي الماركسية الأرثوذوكسية؛ إذ يوجد فارق رئيسي بين العلوم الطبيعية والتاريخية بحسب ما جادل دلتاي وريكرت. ووفق هذا رأى لوكاتش، مع فيبر، أن القيم قواعد تبنى عليها المفاهيم داخل العلوم التاريخية؛ غير أنه يرى الوعي والمعرفة ذات جذور اجتماعية، وبذلك ترد القيم إلى أصولها الاجتماعية؛ فقد أخذ عن ماركس فكرة مركزية الوضع الطبقي، مستنتجًا أن كل معارف العالم الاجتماعي والتاريخي نابعة من أوضاع طبقية بعينها، حيث لا يوجد معرفة "منفصلة" أو خارجية.

إن منهج الوحدة الشاملة الذي يسم ماركسية لوكاتش، وفق ما ذهب إليه، متجذر في الوضع الطبقي للطبقة العاملة، فالوضع الطبقي للعمال يمكّن من تبني

نهج الوحدة الشاملة، إذ لا مجال لإنجاز الوحدة التي فكر فيها هيجل إلا من وضع العمال؛ حيث أن الأوضاع الأخرى تطرح علينا رؤى محدودة وجزئية؛ ولذلك لابد من رؤية الماركسية لا باعتبارها وصفا علميا محايدا وموضوعيا للعالم، بل كتعبير عن وعي الطبقة العاملة. ومع ذلك، لا تتطابق مع الوعي الفعلي للطبقة العاملة كما هو قائم في مكان وزمن معين، فالطبقة العاملة في مجتمع ما قد تحمل وعيا زائفا ومن ثم يكن لدى أفرادها سوء فهم لوضعيتهم ومطامحهم، والشاغل المهم عند لوكاتش هنا هو الوعي النظري لطبقة عمالية ناضجة توصلت لفهم كامل لوضعها التاريخي وبالأعمال الضرورية للمضي قُدُمًا في مسار تطورها التاريخي. ولابد للوعي الطبقي أن يوجهه، بحسب لوكاتش، حزب شيوعي لدى قادته فهم واعٍ للوضع الحقيقي الذي تعيشه الطبقة العاملة، حتى يتسنى الوصول إلى الوعي الناضج؛ فالمفكرون الشيوعيون قادرون على تشكيل الإرادة الثورية للطبقة العاملة على نحو رشيد حال توجههم صوب فهم الوحدة الشاملة، وهكذا ينشأ الفهم الفكري السامي للعالم الاجتماعي داخل الحزب الشيوعي، وبالتالي بمقدوره أن يقف موقف طليعة الطبقة العاملة.

لكن هذا الموقف متناقض ولم يستطع لوكاتش حله، فهو من جهة جادل بأن العلم الحقيقي نابع من موقف الطبقة العاملة؛ ورغم ذلك، يرى لوكاتش أن هذا الوضع غير قائم في أغلب المواقف الفعلية، ولابد للطبقات العاملة الحقيقية أن تقودها طليعة من المثقفين من ذوي المعرفة العلمية. ولو استطاع المثقفون، رغم ذلك، فهم الوحدة الشاملة قبل إنجاز أبناء الطبقة العاملة لوعيها الطبقي، فإن الدليل على معرفتهم لابد أن ينهض على أصول مقاربة لأصول الماركسية العلمية الأرثوذوكسية والمذهب الوضعي، وإذا كان الحال كذلك، فما الذي يفصل الماركسية عن غيرها من المواقف الفكرية؟

لقد انشغلت أعمال لوكاتش الأولى بالمنتجات الثقافية للفن والأدب، لكن نقاشاته في كتابه التاريخ والوعي الطبقي انصبت على الثقافة بمعناها الواسع؛ الوعي العملي وخبرات جماعة اجتماعية معينة. فليست الروايات والمسرحيات مستمدة من الأوضاع الطبقية فحسب بل ومن سبل العيش كذلك، كما يطرح فكرة "التشيؤ" حال قيامه بتطوير رؤيته الخاصة للثقافة، واستخدمها لبحث الوعي الزائف للعمال الفعليين، فقام بذلك بإعادة فهم أعمال ماركس الأولى حول مفهوم الاغتراب. والمفهوم في الواقع له أصوله في تحليل ماركس لمسألة "عبودية السلعة" في كتابه رأس المال، وأعاد لوكاتش الأساس الهيجلي لعمل ماركس الناضج بفاعلية، فقد جادل ماركس بأن السمات الشخصية للناس في المجتمع الرأسمالي غير ذات صلة بأدوارهم في عملية الإنتاج، حيث يعامل العمال ككم من قوى العمل التي تباع وتشترى في السوق، وتخضع بذلك لعمليات ترشيد، وتخصيص، وتوزيع مهام العمل؛ وتكون المحصلة أن العلاقات بين الناس تبدو ببساطة على غرار العلاقات ذات الثمن التي تربط السلع بالمال، ويضيع معناها وطابعها الإنساني وتتشيأ، فتُرى كالأشياء. وهذه رؤية لا تتبدى في الاقتصاد البرجوازي وغائبة عن الماركسية الأرثوذكسية؛ وبذلك قصد عمل لوكاتش إلى إرجاع الطابع الإنساني للمنتجات الاجتماعية إلى منتجيها.

إذ يؤمن لوكاتش بأن الفكر البرجوازي مقتصر بالضرورة على هذه المظاهر المتشيئة، حيث يقصِّر الموقف الطبقي للبرجوازية منظوره للعالم، ولا يدعه يصل لما وراء مظهر الأشياء، فلا يستطيع مثقفو البرجوازية أن يتخلوا عن موقفهم المحدود ولذلك يتحتم على المعرفة البرجوازية العناية بخواص الظواهر المنفصلة والمشابهة للأشياء، وهو ما يتبدى بوضوح، حسبما يجادل لوكاتش، في فئات وفرضيات النظرية الاقتصادية الكلاسيكية حيث ترد كل الظواهر الاجتماعية إلى علاقات القيمة التي تُدرس بالحساب والتنبؤ الدقيق[٣]. أما الفكر البروليتاري، كما يفهمه المفكرون الطليعيون، يمكن أن يتجاوز ما وراء المظاهر، ويتجاوز هذا

التشيؤ. فهؤلاء المفكرون الذين يتبنون الموقف العمالي قادرون على تمهيد السبيل نحو فهم أدق للظروف الاجتماعية المعاصرة، ولابد أن يُنْظَر للوعي العمالي الصحيح باعتباره وعيًا ذاتيًا بالسلعة، بسلعة بعينها هي قوة العمل البشرية. وحين يفهم العمال كيف أصبحوا سلعة وكيف ينهض تحررهم على تجاوز ظروف الإنتاج البرجوازي ومعارفه، يصلون لمعرفة ذاتية ترشدهم في ممارستهم الثورية.

ومن ثم أعاد لوكاتش إلى الماركسية كثيرًا من الأفكار التي وضعها ماركس في الفترة من ١٨٤٤-١٨٤٥، رغم أن هذا قد أصبح واضحًا بعد أعمال ماركس الأولى وإعدادها للنشر لأول مرة في عام ١٩٣٠. ولقد رأى الماركسيون الأرثوذكس، في العقد الثاني من القرن العشرين، أن إدماج البعد الهيجلي في أعمال ماركس أمر خطير وهرطقة؛ فتسبب كتاب التاريخ والوعي الطبقي في عاصفة شديدة بالأوساط الماركسية، وكان لوكاتش، مثل كورش، نشطا في العمل السياسي الشيوعي، وهذا حتَّم تعرض كتابه للانتقاد، جنبا إلى جنب مع كتاب الماركسية والفلسفية لكورش. وهكذا، انتقد زينوفييف وبوخارين، الناشطان البارزان والمنظران للأممية الشيوعية، ما بالكتاب بدعوى تخليه عن المبادئ العلمية للماركسية، فغازل لوكاتش فكرة نشر الرد على منتقديه، ولكنه -من الناحية الاستراتيجية- ترك ردًا غير منشور، وعاد على عقبيه إلى موقف أكثر تقليدية(٤). بينما رفض كورش أن يتخلى عن رؤاه، ومضى إلى تفصيلها، ولم تُقْرأ أعماله على نطاق واسع في الأوساط الماركسية نتيجة لطرده من الحزب الشيوعي الألماني (Korsch, 1936)(٥).

لقد نشر لوكاتش دراسة أكثر تقليدية حول لينين (Lukacs, 1924)، وأصبح ملتزما على نحو متزايد بالخط السياسي الستاليني من أولئك الذين هاجموه. وفي عام ١٩٢٩، تراجع عما أنجزه من "انحرافات" نظرية سابقة وعاد إلى التزامه بالرؤية الانعكاسية للحقيقة وبالأيديولوجيا والنظام السوفيتي، وانتقل إلى موسكو للعمل في

أرشيف ماركس، وبصرف النظر عن الزيارة القصيرة التي قام بها إلى برلين، ظل هناك حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، ونتج عن عمله في أرشيف ماركس أن قدم دراسة حول المخطوطات الباكرة غير المنشورة لماركس، وقد كان مؤلما له أن يكتشف ما بها من تماثل كبير مع أعماله، المنبذ بها والمرفوضة أوانها(٦).

وانقضت أكثر مراحل تفكير لوكاتش إبداعا على وجه التحديد في الوقت الذي أخذ فيه الماركسيون الآخرون يرون في أعماله المتأثرة بهيجل مساهمة هامة في مراجعة الماركسية. ولم يلعب لوكاتش نفسه أي دور في ذلك، وتبنى موقفا أرثوذكسيا بشكل عام، وفي الواقع، لقد لاحظ ليتشيم، على نحو غير منصف قليلا، أن عمله في علم الجمال والنظرية الأدبية (Lukacs, 1937، ونشرت مقالات عدة له لاحقًا، 1946) خلال الثلاثينيات "عبارة عن عمل لرجل كان يجري لنفسه عملية جراحية دقيقة لا ألم فيها، فيزيل جزءًا من دماغه ويحل محلها شعارات من دعاية موسكو" (Lichtheim, 1970: 83 – 4).

عاد لوكاتش للمجر في عام ١٩٤٥، وكانت الأعمال الرئيسية التي نشرت له بعد عودته هي التي أخذ يعدها خلال الثلاثينيات والأربعينيات، وشملت دراسة حول هيجل (Lukács, 1948)، وحول تاريخ الفكر الألماني منذ شيلينج (Lukács, 1953)، انتقد فيها هيدجر، ياسبر، والتراث الاجتماعي الألماني باسم واقعية لينين التمثيلية. كما قدم دراسة عن الحداثة (Lukács, 1958)، ومجلدين في علم الجمال أوائل الستينيات وكانت هذه الأعمال محاولات لإعادة بناء مقاربة الجماليات الواردة في أعماله الباكرة جدًّا، ولكن من زاوية الماركسية باللغة التقليدية. وكان عمله الأخير هو أنطولوجيا الوجود الاجتماعي الذي لم ينشر إلا بعد وفاته، وهو نتاج تأملاته بشأن الآثار المترتبة على الماركسية من جراء الإفادة من المخطوطات الأولى لماركس والدفاتر الفلسفية للينين (Lukács, 1971a).(٧)

الإنسانية الماركسية في فرانكفورت

ونجد مجموعة الأفكار الأساسية للإنسانية الماركسية كمنهج للتحليل الثقافي متمثلة في أعمال لوكاتش الرئيسية، وقد صيغت في صورتها الكلاسيكية، مع ذلك، على يد مجموعة من الأكاديميين الألمان من ذوي التوجه الماركسي الذين حملوا أفكار لوكاتش على عاتقهم وأخذوا في توسيعها إلى نظرية اجتماعية منهجية، وهم منظرو معهد البحوث الاجتماعية في جامعة فرانكفورت.

ولقد أنشئ المعهد في عام ١٩٢٣ وله وجود مؤسسي منفصل تمامًا عن قسم علم الاجتماع (كان يترأسه فرانز اوبنهايمر) وغيره من الأقسام الأكاديمية للجامعة[٨].وأنشئ بتمويل من ويل فيليكس، ابن تاجر ثري، وهدفه تنفيذ وتعزيز البحوث الاجتماعية الراديكالية، وروّج فيل، وهو الماركسي الملتزم الذي ساهم في تمويل نشر كتاب التاريخ والوعي الطبقي للوكاتش، لمعهد البحوث من أجل مزيد من الدراسات الماركسية حول الاشتراكية والحركة العمالية. وكان كارل كورش، الموجود في فيينا لكنه سرعان ما وقع في شرك الخلافات المحيطة بأعماله وعمل لوكاتش- قد قدم الدعم لنشاطات المعهد البحثية. وفي ظل المدير الأول، كارل جرنبرج، كان هذا الفريق متعدد الاختصاصات من العلماء الماركسيين لديه تركيز نمساوي- ماركسي واضح، فقد درس جروبنبرج في فيينا على يد كل من هيلفردينج ورينر، واشتملت أعمال أعضاء المعهد في السنوات الأولى على عمل هنريك جروسمان حول اقتصاد الاحتكار ورأس مال التمويل[٩]، وعمل كارل فيتفوجيل عن المجتمع الصيني، وعمل فرانز بوركينو حول رؤى العالم الإقطاعية والبرجوازية، وعمل فريدريك بولوك حول الاقتصاد السوفيتي المخطط، وقد اشتغل أعضاء معهد البحوث الاجتماعية بشكل وثيق مع ريازانوف في تحرير أرشيف أعمال ماركس في موسكو.

ولقد عجّل تقاعد جرونبرج في عام ١٩٢٩ بحصول تحولٍ في اهتمامات المعهد، الذي أصبحت دراساته أكثر فلسفية وأكثر اهتمامًا بالقضايا الثقافية، وانتقل مركز الثقل الفكري في المعهد من الماركسية النمساوية إلى الإنسانية الماركسية فأخذ المدير الجديد، ماكس هوركهايمر، البدء في التغيير في هذا الاتجاه إذ عيَّن هربرت ماركوزة، وإريك فروم، وفرانز نيومان بالمعهد، وقد عمل بشكل وثيق مع تيودور أدورنو، ثم عضوًا في قسم الفلسفة. وشملت قائمة المرتبطين بالمعهد في هذه الفترة على كل من ليو لوفنتال وفالتر بنيامين، وكلاهما كانا يعملان في مجال النظرية الأدبية.

وقد كانت أفكار هوركهايمر مستمدة من النمساوية الماركسية، ولكن تعاونه مع أدورنو قاده إلى أن يعظم اهتمامه بالقضايا الثقافية، فقد تمثلت اهتمامات أدورنو الرئيسية في النظرية الجمالية وتحليل الموسيقى، وكان قد عزَّز دراساته في النظرية والممارسة الموسيقية في فيينا، حيث درس على يد ألبان بيرج، تلميذ شونبيرج. وكتب عددًا من القطع الفلسفية أثناء وجوده في فيينا، ولكن بعد عودته إلى فرانكفورت في عام ١٩٢٦ قدَّم طلبا لاستكمال أطروحة تأهيلية حول اللاعقلاني واللاواعي في كتاب المحاضرات التمهيدية لفرويد (**Freud, 1915-17**)(١٠). وشرع أدورنو، متأثرًا بهوركهايمر، في أطروحته في الاعتماد على الأفكار الماركسية، حين رأى في اللاعقلانية تعبيرًا عن الأيديولوجية البرجوازية التي أخذت صورتها الأكثر تطرفا في الفاشية، بيد أن استخدامه للماركسية لم ينل إعجاب الممتحنين له، مع ذلك، وكان نتاج ذلك أن حرم من الحصول على منصب أكاديمي، وقضى فترة طويلة في برلين، حيث كان وهوركهايمر أعضاء في حلقة فكرية شملت فالتر بنيامين وإرنست بلوخ، والعديد من أفراد الطليعة الفنية. ودار محور الاهتمام الفكري للمناقشات الدائرة في هذا الوقت حول كتاب لوكاتش التاريخ والوعي الطبقي، ووجد إرنست بلوخ صلة مباشرة بينه وبين جماعة مناقشة أعمال زيمل التي حفزت لوكاتش في دراساته للأشكال الثقافية، وعمل أدورنو مع بنيامين

على إعادة النظر في أفكار كانط، وفي عام ١٩٣١، عندما نضجت خبرته الفلسفية، انضم إلى قسم الفلسفة -لا المعهد- في فرانكفورت. أما إريك فروم فكان عضوًا بارزًا في المعهد من عام ١٩٣٠حتى ١٩٣٩، وهو الذي قد درس الدكتوراه تحت إشراف ألفريد فيبر في عام ١٩٢٠ ثم انتقل بعد ذلك إلى التحليل النفسي. وقد سعى لدمج التحليل النفسي بالماركسية، فأصبح واحدًا من كبار الباحثين في المعهد الذي أنشئ حديثًا في التحليل النفسي في فرانكفورت، حيث بدأ العمل على عدد من دراسات التحليل النفسي العام (نشرها بعد تركه المعهد)، وتعاون مع معهد البحوث الاجتماعية في دراسة أجراها حول العمال الألمان (Fromm, 1939). كذلك استخدم عضو آخر في ١٩٣٠، وهو هربرت ماركوزة، أفكار لوكاتش في نظريته الجمالية، لكنه وسَّع قاعدة فلسفته عندما أصبح مدرسًا مساعدًا لهيدجر، وقد بدأ أيضا دراسة هيجل، وعندما ظهرت مخطوطات ماركس الأولى في السنة السابقة على انضمامه إلى المعهد، رأى فيها مصدرا لأعماله (Marcuse, 1941).

وقد ازدادت سيطرة الدولة على الحياة الفكرية، عقب قيام النازيين بتوحيد السلطة، واضطر العديد من المفكرين اليهود للخروج من الجامعات، والذهاب إلى المنفى؛ فرحل كارل مانهايم، ونوربرت إلياس، وهانز جيرث من قسم علم الاجتماع عن فرانكفورت لبريطانيا والولايات المتحدة، وأغلق معهد البحوث الاجتماعية – وهو الذي يعمل به فريقٌ من الموظفين اليهود والماركسيين – وصودرت ممتلكاته. وانتقل أعضاؤه إلى سويسرا في عام ١٩٣٣ وانتقلت أنشطته الفكرية بعد ذلك إلى جامعة كولومبيا في نيويورك، وانتقل لاحقا إلى ولاية كاليفورنيا. وخلال هذه الفترة من المنفى، أصبح أدورنو عضوًا كامل العضوية في المعهد، وانضم لهوركهايمر لإنتاج سلسلة من "المقتطفات الفلسفية" التي نشرت في وقت لاحق تحت عنوان جدل التنوير (Adorno and Horkheimer, 1944)، الذي روج له هوركهايمر فيما بعد في كتاب له (Horkheimer, 1947). وفي الوقت نفسه، جمع أدورنو الكثير من أعماله حول الموسيقى لنشرها في كتاب (Adorno,

(1949. وعاد هوركهايمر إلى فرانكفورت في عام ١٩٥٠ لإعادة تأسيس المعهد وليصبح رئيس الجامعة، وضمن لأدورنو مقعدًا في قسم الفلسفة عام ١٩٥٣. أما ماركوزة، الذي كان قد غادر المعهد في عام ١٩٤٢ للعمل لحساب الحكومة الأمريكية، فقد اختار البقاء في الولايات المتحدة عندما فشل هوركهايمر في دعم عودته إلى وظيفة أكاديمية في فرانكفورت.

ولم يبذل هوركهايمر قصارى جهده لتطوير أفكاره بعد عودته إلى فرانكفورت، واكتفى بتدريس تاريخ الفلسفة، في حين اختار أدورنو أن يركز الكثير من اهتمامه على علم الجمال، وواصل تطوير فلسفته العامة (Adorno, 1951; 1955; 1966) ودراساته في علم اجتماع الثقافة، وأصبح كثير المشاركة في المناقشات المنهجية التي دارت حول طبيعة البحوث الإمبيريقية في علم الاجتماع. وكان الجزء الأكبر من عمل المعهد في هذا الوقت عقدا للبحوث غير الملهمة، فانسحب أدورنو من البحوث الإمبيريقية بعد منتصف الخمسينيات.

إنني سوف أنظر في أفكار الإنسانيين الماركسيين من فرانكفورت في الأجزاء التالية؛ وسأنظر، أولاً، في رؤاهم للمعرفة وعلاقتها بالوضع الاجتماعي للعارف، ثم سأدرس انشغالهم بالعقلانية والهيمنة التكنولوجية وصناعة الثقافة. وأخيرًا، سأناقش دراساتهم حول التنشئة الاجتماعية والضبط الاجتماعي، والتي كانت أساسية بالنسبة للمفهوم الأعم للثقافة، ذلك الذي عملوا على تطويره.

المواقف والمعرفة والنقد

تعتبر رؤية هيجل للمعرفة المرجع الأساسي لكل النقاش الفلسفي الذي دار تقريبا في ألمانيا، وكان من تأثيره أن علماء الاجتماع ينظرون إلى اهتمامهم الرئيسي، أو الشامل، على أساس كونه عملا على بناء علم اجتماع للثقافة (Weber, 1920–21). وكانت هذه المسائل محل نقاش ساخن في أقسام الفلسفة وعلم الاجتماع

في جامعة فرانكفورت، فتطورت أفكار هوركهايمر وأدورنو، لا سيما ما يتعلق بحجج ماكس شيللر وكارل مانهايم؛ إذ يعتقد هؤلاء الكتاب أن من الضروري أن نرى كيف يمكن لعلم الاجتماع الفكاك من الطابع الجزئي والنسبي الذي يسم كل المعارف، فدرسوا هذا كله فيما يسمى بعلم اجتماع المعرفة.

إن شيللر الذي انتقل إلى فرانكفورت قبل وقت قصير من وفاته في عام ١٩٢٨، قد جادل بأن الوضع المتعالي لعالم الحقيقة الموضوعية يكمن وراء النسبية التاريخية للقيم والأفكار الفعلية، ورأى أن مهمته تتمثل في التعريف بهذه الموضوعية في مواجهة النسبية الثقافية. وعلى الجانب الآخر رفض مانهايم أي رأي مفاده أن الحركة المفترضة إنما تكون نحو الحقيقة المطلقة؛ إذ لا مجال للحديث عن وجود حقيقة مطلقة. وحاول، مع ذلك، أن يسلك طريقًا رفض فيه أيضًا أي نسبية جذرية بينما، في الآن ذاته، يعترف بما وصفه بـ"العلائقية" أو المعرفة المرتبطة برؤية (Mannheim, 1925; 1929). وركز الرجل على دور المثقفين في إنتاج المعرفة، وحتى يتسنى له ذلك، اعتمد على علم الاجتماع الثقافي عند ألفريد فيبر وماركسية لوكاتش، حيث سعى الأخيران للتمييز بين المعرفة التي ينتجها المفكرون والمعرفة اليومية لغيرهم من الفاعلين الاجتماعيين. ورأى أن المفكرين لديهم ما يلزم من التعليم والتدريب للمشاركة في البحوث الاجتماعية، ويمكن للجامعات أن تمنحهم قدرًا من الاستقلال النسبي عن المصالح والشئون العملية مما يسمح لهم فصل أنفسهم عن عملية النضال العملي والعمل من أجل التوصل إلى معرفة بالسياق الأكبر الذي يرتبط به الناس، فيستطيعون إنتاج المعرفة التي هي، بالضرورة، "علائقية"، ولكنها ليست "ذات صلة" بوضع اجتماعي معين (وانظر: Scott,1998) .

ويتشارك كل من هوركهايمر وأدورنو في هذا الافتراض القائل بأن إنتاج المعرفة الذي ينفك عن المنظورات المحدودة للمعرفة اليومية، جزئيا مع ذلك، هو

مهمة تنجز من خلال سعي أقلية من المفكرين تعمل في ظل ظروف اجتماعية ملائمة. وقد اتخذ هوركهايمر (1935) موقفا مماثلا لمانهايم، وعقد عزمه على افتراض أن الحقيقة بكافة صورها محدودة ومؤقتة، وقال بضرورة مشاركة علماء الاجتماع في المراجعة النقدية لمعارف وأفكار جماعات تاريخية بعينها، وهذا بحد ذاته توجه تقدمي وعملي نحو رؤية الكل الاجتماعي الذي تنحدر عنه أفكار هذه الجماعات التاريخية. وتظل هذه الرؤية للكل الاجتماعي، مع ذلك، إنتاجا مؤقتا لأفراد وجماعات بعينها، ولئن كانت أفضل من وجهات النظر الجزئية غير المتروية التي خرجت من عباءتها، لا تزال رؤى جزئية. وفي الوقت نفسه، رغم ذلك، فإن الكل الاجتماعي في تغير مستمر، ويحدث التغير من خلال الأنشطة العملية للأفراد والجماعات التي يتكون منها، والتي تغذيه بأفكارها الخاصة، إذ تغذى المعرفة الجزئية التي تمتلكها الجماعات الاجتماعية أفعالها، التي تتسبب في إحداث تغير اجتماعي في الوحدة الشاملة التي تشكل مجمل معارفها. وعلماء الاجتماع الذين يعملون على الإصلاح النقدي يهدفون إلى غاية متقلبة وفي تغير مستمر؛ ولذلك يتفق هوركهايمر مع مانهايم على أن أي "وحدة" بين المنظورات الجزئية لابد أن تكون "وحدة" دينامية تتحرك باستمرار صوب التوصل إلى معرفة مناسبة لها الأفضلية للكل، ولكنها لا يمكن أن تكون أبدا بيانا ثابتا ونهائيا للحقيقة المطلقة.

واتفق أدورنو على اعتبار أن المعرفة المتجسدة تاريخيا هي معرفة منطلقة من وجهة نظر، ويضيف بأن تعددها في أي مجتمع يسلط الضوء على التناقض الحاصل في طبيعة الواقع الاجتماعي نفسه. كما جادل بأن الهدف من الفهم التاريخي، هو إدراك الطبيعة المتناقضة للعالم من خلال الكشف عن العناصر البنيوية المنظمة له وكيف أن كل منظور أو وجهة نظر تسعى إلى "نفي" غيرها، ولا يمكن التغلب على هذه التناقضات أو توحيدها في هذا النوع من "الوحدة" التي سعى إليها هيجل؛ فقد وجدت داخل كل اجتماعي معقد ليس له وحدة أساسية عامة. وينطوي التحليل الثقافي على تحديد عناصر أو أجزاء الكل وإعادة تركيبها على

المستوى الخيالي بطريقة تكشف عن تناقضاتها، وتعارضاتها، وصور النفي فيها، وأشكال افتقادها للهوية. فهذه التناقضات لا يمكن ببساطة إغفالها، ولكن يجب أن يتم الإبقاء عليها كجزء لا يتجزأ من طابع الكل[١١]. ونموذج لمثل هذا التحليل هو تحليل ماركس لتبادل السلع، والذي حدد فيه القوى وعلاقات الإنتاج كأجزاء يعاد تركيبها في نموذج نمط الإنتاج الذي تتضح فيه تناقضات علاقات السوق الملحوظة ومنه يتم توقع المسار المستقبلي للتغيير الاقتصادي.

ونجد هذه الأفكار في مناقشة هوركهايمر للاوعي الطبقي، والوعي البروليتاري على وجه الخصوص، فقد رأى أن البروليتاريا الألمانية تعاني من وجود انقسام حاد بين قطاع العاملين وقطاع المغمورين والمحرومين من العاطلين عن العمل. هذا التقسيم الطبقي أدى إلى تجزئة الحركة العمالية وقوَّض فرص الوحدة السياسية، فقد قام القطاع الموظف من الطبقة العاملة في ألمانيا، على سبيل المثال، بالتحالف مع الاتجاهات الإصلاحية في الحزب الديمقراطي الاشتراكي ومع غيره من الأحزاب، في حين أن العاطلين عن العمل، مع غياب التنظيم السياسي أو الوعي الطبقي، كانوا من المؤيدين للحزب الشيوعي الألماني عن سذاجة ودون تمييز.

ورأى هوركهايمر أن المثقفين الماركسيين قادرون على طرح الإصلاح النقدي لوجهات النظر الجزئية التي وجدت عند قطاع من الطبقة العاملة، لكنه كان أكثر تشاؤما بصدد الوعي البروليتاري الفعلي مقارنة بلينين ولوكاتش. فقد أصبحت البروليتاريا خاضعة لقوى أيديولوجية للهيمنة أقوى من أي وقت مضى وعززّت من وعيها الزائف، حيث أن ظروفها الموضوعية تدفعها لمعرفة الحقيقة، ولكن حدود الأيديولوجيا المهيمنة تحول دون ذلك. وأصبحت الأحزاب فواعل هذه الأيدولوجيا فلا يمكن اعتبارها مصادر موثوقًا بها لإحداث التغيير الثوري؛ ولذلك لابد أن يقوم المثقفون بإنشاء مستقل لنظرية تقدمية نقدية على النحو الوافي بعيدا عن الحزب والدولة، ويمكن أن تكون نتاج حلقة صغيرة من المثقفين يتحدون حول

التزام مشترك لوضع نظرية من شأنها أن تسهم في القضاء على الاستغلال والاضطهاد. ورأى هوركهايمر أن المثقفين من شاكلته يطورون أفكارهم من خلال الحوار والمناقشة مع القطاعات "الأكثر" تقدمية من الطبقة العاملة؛ ومن ثم فإن الوعي النظري الذي يطابق وجهة نظر البروليتاريا، يمكن تطويره فقط خارج البروليتاريا وينقل لها من هذه القاعدة الخارجية المستقلة. وإن المفكرين في معهد البحوث الاجتماعية قادرون، من حيث المبدأ، على استخدام أفكارهم، لتوحيد قسمي البروليتاريا الألمانية فى وحدة سياسية يدركان فيها خلافاتهما ويعترفان بها لكنهما يجتمعان على المعارضة المشتركة للبرجوازية.

لقد فرّق هوركهايمر بين "النظرية النقدية" لمدرسة فرانكفورت والأشكال البرجوازية "للنظرية التقليدية"، ليتسنى فهم دور المفكرين الماركسيين (Horkheimer, 1937). فأشكال التنظير التقليدية، مثل العلم الوضعي، تحجب المصالح العملية التي تجمعهم معًا، مخفية إياها خلف قناع الموضوعية والحياد المطلق؛ وحال تمثيل مصالح معينة تبدو وكأنها عامة في حين أنها أيديولوجية. وعلى النقيض من ذلك، يبين التنظير النقدي، حال قيامه بتفسير تحيز كل المنظورات المطروحة، ويوضح الصلات الحاصلة بين المعرفة والمصالح. وهو يبين العيوب المتأصلة في التنظير التقليدي من خلال إظهار كيف يمكن أن توضع نتائجه في إطار سياق عملي أوسع. وما يعطي النظرية النقدية الطابع التقدمي هو توجهها نحو تحرير الناس من جميع أشكال الهيمنة - من سيطرة علاقات السوق ومن علاقات سياسة السيطرة الشمولية التي أصبحت سمة من السمات الواضحة في الرأسمالية المعاصرة. وخلافا للوكاتش، لا يرى هوركهايمر ضرورة في تبني هذه المصلحة التحررية التي تتطلب من المثقفين الوقوف فعلاً إلى جوار وجهة نظر البروليتاريا. فهو يرى أن النظرية النقدية يجب عليها الحفاظ على التزامها المستقل للوصول إلى النموذج العقلاني للمجتمع الذي سيحقق للإنسان حريته الكاملة، فالتحرر من العلاقات الطبقية وجه من وجوه عملية التحرر، وهو الجانب المحوري.

وكان ماركوزة أكثر وضوحا في إقامة الروابط بين النظرية النقدية وتراث فكرة التفكير النقدي المعارض عند هيجل (Marcuse, 1941، وانظر أيضا Marcuse,1936,1937). وهو يقول: إن الماركسية هي الوريث الحقيقي للتوجيات النقدية في أعمال هيجل الأولى، فيما يسمى نظام جينا الفلسفي. وقد أوضح وجوه الشبه المحددة بين ما قدمته الأعمال الأولى لهيجل وماركس على حد سواء من معالجة للموضوعات. ولم تنشر هذه الأعمال الأولى، لكل واحد منهما، عندما كُتبت، ولم يكتشف العلماء هذه الأعمال إلا بين عام ١٩٢٠ و١٩٣٠، وأتاحوها للنشر، حيث نشرت للمرة الأولى أعمال هيجل الباكرة في عام ١٩٢٣ وفي ١٩٣١- ١٩٣٢، في حين نشرت مخطوطات ماركس في أوائل عام ١٩٣٢. فرأى ماركوزة في نفسه وفي غيره من منظري فرانكفورت الباحثين الذين استعادوا البعد النقدي الهيجلي في فكر ماركس الذي تعرض لإنكار الماركسية الأرثوذكسية والرجعية.

واستمر هذا التركيز على النظرية النقدية في الخمسينات والستينات. فأدورنو الذي يعمل أساسا بمجالي الجماليات والفلسفة وليس بعلم اجتماع الثقافة، شارك في سلسلة من النقاشات والمناقشات حول المنهجية، إذ في مواجهة هذا التحدي الذي يشكله نمو علم اجتماع غير ماركسي في فترة ما بعد الحرب، حاول أدورنو وآخرون في المعهد توضيح الطابع المميز للنظرية النقدية وعلاقتها بعلم الاجتماع البرجوازي. وقدّم، مع أعضاء آخرين في المعهد سلسلة من الأبحاث حول المنهجية (Adorno, 1957; 1962b)، وتأليف كتاب جماعي (Horkheimer et al., 1956)، وسلسلة من المحاضرات الاستهلالية (Adorno, 1968). وكان السياق المحيط بما يكتبه مما يسمى بـ"النزاع الوضعي". وكان هذا النقاش حول طبيعة المنهج في العلوم الاجتماعية، وفيه دافع أدورنو عن فكرة النظرية النقدية في مواجهة ادعاء بوبر وبعض شارحي فيبر من أن علم الاجتماع سيلقى مصيرًا سيئا إلا إذا اتبع بدقة وانتظام منهجية العلوم الطبيعية، وأشار أدورنو إلى النتائج المشوهة والمدمرة لهذا الفهم الـ"وضعي"، وأكّد، مرة أخرى، على أهمية سلبية التفكير النقدي.

بيد أن نظرية أدورنو الاجتماعية بها الكثير من القواسم المشتركة مع علم الاجتماع التقليدي وعلم الاجتماع الألماني الكلاسيكي عند زيمل وفيبر، حيث سعى الرجل إلى دمج هذه الأفكار مع الأعمال الأميركية المعاصرة، في حين بيّن أيضًا أن استنتاجاتها لابد أن تعتمد على إطار عمل تتيحه النظرية النقدية فقط. فعلم الاجتماع الأرثوذوكسي، مثل علم الاقتصاد الأرثوذوكسي، ظل مرتبطًا أيضًا بشكل وثيق بالمظاهر السطحية غير قادر على رؤيتها تعبيرات عن التناقضات العميقة التي لها أصولها، في نهاية المطاف، في علاقات وقوى الإنتاج. ذلك أن "المجتمع"، مثل مفهوم الاقتصاد الموازي له، تجسيد للحقائق التي لها أسسها في مجال الإنتاج؛ ومن ثم ليست النظرية النقدية بديلا بسيطا لعلم الاجتماع التقليدي بل امتدادا وتعميقا له لأنها تقارب عن كثب طابع الكل الاجتماعي.

التكنولوجيا والتنظيم والهيمنة

إن الأعمال الجوهرية التي قام بها الأعضاء الرئيسيون في معهد فرانكفورت خلال فترة المنفى دارت حول فكرة أساسية هي: أن التحليلات الاقتصادية التي اضطلع بها ماركس والماركسيون لابد أن تستكمل بتحليل ثقافي يمنح المجال الثقافي حريته اللازمة، وهو ما عبَّر عنه بصورة عامة كتاب مشترك هو جدل التنوير لأدورنو وهوركهايمر (**Adorno and Horkheimer, 1944**). وقد وثّقا فيه عملية العقلنة، التي رأوها على غرار فيبر توسيعا للتوجه التقني المتعمد والمنهجي نحو السيطرة على عالم الطبيعة، وأشخاص آخرين، وعلى هوياتنا الخاصة، ورأوها منتشرة بكافة أرجاء الحياة الاجتماعية، كما وجدا أن أصولها في فلسفة التنوير.

وقد بدأ التنوير بعملية التحرر من الخرافة والخوف من خلال العمل المستمر على "فك السحر" وتقويض الأسطورة، وواصل تقويض دعاوي الدين، والعرف،

والتقليد لصالح تعزيز المعرفة الأداتية العقلانية بالعالم من خلال التراكم المنتظم للمعرفة العلمية العقلانية. وكان هذا نتاج عمل مجموعة واعية من المثقفين التزموا بداعي التغيير الاجتماعي العقلاني، ولعل البنى التنظيمية العقلانية للرأسمالية وحركة التصنيع من الإنجازات الرئيسية المبكرة لهذا "المشروع التنويري". ووصل المجتمع المعاصر، بحسب أدورنو وهوركهايمر، إلى أعلى مستوى من العقلانية، متسببًا في زيادة مركزية القوة الاقتصادية والسياسية ونمو تدخل الدولة في الاقتصاد.

وكان هذا الاتجاه واضحا في جميع المجتمعات الرأسمالية، لكنه وصل إلى أشد صورة متطرفة له في الفاشية الألمانية خلال الثلاثينيات والأربعينيات، واختلفت الآراء بالمعهد بشأن ما إذا كان هذا يمثل شكلا جديدًا وأكثر استقرارا للمجتمع. ووفقا لنيومان (1942)، تعتبر الاشتراكية القومية مزيجا من الاحتكار الرأسمالي واقتصاد الأوامر الذي تشظت فيه جميع الطبقات الخاضعة وتتدمرت فيه كل الجماعات الوسيطة، فقد تحولت البروليتاريا إلى "جماهير" تابعة وخاضعة مرتبطة مباشرة بالدولة من خلال هياكلها البيروقراطية الاستبدادية، ورغم اعتبار نيومان للفاشية شكلا من أشكال الرأسمالية، يقول بأنها في نهاية المطاف ستنهار بانهيار تناقضاتها الداخلية. من جهة أخرى ميَّز تدخل الدولة، عند بولوك (1941)، ظهور مرحلة جديدة من رأسمالية الدولة، فاستبدادية أو شمولية رأسمالية الدولة ممثلة في الفاشية امتازت بهيمنة جماعة حاكمة جديدة من مديري المؤسسات الصناعية والقومية، ذلك أن رأسمالية الدولة حلت ما تعانيه الرأسمالية الخاصة من تناقضات اقتصادية وحققت شكلا غير اشتراكي من الاستقرار السياسي.

وكان هناك، مع ذلك، اعتراف مشترك بأن زيادة قوى الإنسان في التحكم التقني، هو في الآن ذاته، قد قوض استقلاليته بإخضاع الناس لعلاقات سلطة أقوى من أي وقت مضى. وكان هذا أكثر وضوحا في مسألة عبادة السلعة، التي بموجبها تحولت العلاقات الاجتماعية للتبادل إلى علاقات نقدية مجردة بين أشياء. وأخذت

هذه الهيمنة في الانتشار في جميع مجالات الحياة، فجميع جوانب الحياة الحديثة أصبحت جوانب تجارية أو تحت الهيمنة، وأصبح البشر، أكثر من أي وقت مضى، عرضة لأشد أنواع السيطرة قوة. فكانت كل مجالات الحياة الاجتماعية، خارج الاقتصاد والنظام السياسي، تخضع لهذه العملية ذاتها من العقلانية؛ وتماثلت مبادئ وآليات المجتمع مع غيرها في الاقتصاد السياسي، وحصلت النظم السياسية والاقتصادية نفسها على قدر أكبر من السيطرة على العمليات الاجتماعية والثقافية المحضة؛ إذ لعلاقات السلطة في المجال الاقتصادي والدولة صفة الموضوعية والحيادية التى تجعل منها أمرًا حتميًا لا مفر منه، ولعل قبول هذه القيود المتجسدة مسألة تجعل من حرية الإنسان مجرد خيال طوباوي.

هذا هو "جدل" التنوير. ففي حال قيام التنوير بالوعد بتحرير الإنسان من خلال المعرفة العقلية، تسبَّب، في الواقع، في نشوء نظم ومبادئ تنفي وتقوّض الحرية الحقيقية. فمشروع التنوير متناقض العواقب، منتجًا كلا اجتماعيا يجمع بين التقنية العقلانية وتشويه الإبداع والاستقلالية الإنسانية، "فمع اتساع نطاق اقتصاد السلع البرجوازي، يضيء أفق الأسطورة المظلم بفضل شمس العقل الحسابي، التي أسفل أشعتها الباردة تثمر بذور البربرية الجديدة" **(Adorno and Horkheimer, 1944: 32)**. ومن ثم رأى الإنسانيون الماركسيون بمدرسة فرانكفورت في الرأسمالية نظاما تطوَّر إلى حال يقدر فيه على الحفاظ على نموه وعمالته الكاملة، ولا تزعزعه تناقضاته الاقتصادية الداخلية، بل وكان ماركوزة متشائما من احتمال حصول تغيير تلقائي على مدى قصير أو متوسط. فهو يرى أن الوحدة الرأسمالية للعقلانية الأداتية، تجعل صور الوعي التكنوقراطي هي السائدة. إذ حين يعتقد الناس أن أعمالهم محكومة بالضرورة التقنية – بـ"قوانين" – فإن هذا الوعي هو التشيؤ ببساطة؛ حيث تبدو علاقات القوة كعلاقات بين أشياء تخضع لقوانين موضوعية وحيادية. والحال كذلك، يصعب تطوير الناس لوعي نقدي تحت إمرتهم **(Marcuse, 1964a)**.

لقد رأى هوركهايمر وأدورنو، بالذات، في الموسيقى عنصرا أساسيا في الثقافات المعاصرة والتاريخية، كما رأيا أن تحليلا لوضع إنتاج واستهلاك الموسيقى سوف ينبئ بالكثير عن الظروف الاجتماعية الأعم. ولسوف يذكرانا بأن لوكاتش رأى الأدب على نفس الوتيرة، فهناك العديد من أوجه الشبه في مجالات الاهتمام بينهما وبينه. وقد اعتمد أدورنو في أعماله الأولى في هذا المجال على خبرته الشخصية في دراسة الموسيقى وتأليفها. ورأى الموسيقى، مثل كل أشكال الفن، إنتاجا اجتماعيا ينشأ لدى طبقات اجتماعية معينة. ففي المجتمعات الرأسمالية، تعتبر الأشكال الموسيقية السائدة هي المنتجات البرجوازية، وقد طوَّر أدورنو هذه الرؤية الماركسية البسيطة، باستخدام أفكار شونبيرج.

فقد رأى شونبيرج أن الموسيقى عقلانية وتعبيرا فكريا عن الحقائق الثقافية الموضوعية؛ وليست تعبيرا عن العواطف الذاتية، إذ نعايش الفكر الموسيقي بفضل أشكال تعبيرية محددة، حيث ينطوي الإبداع الموسيقي على استخدام قواعد لغة موسيقية خاصة على نحو مبتكر. والأشكال الموسيقية في المجتمع الواحد تتغير على مر الزمن، وقد سعى شونبيرج، في مقطوعاته الموسيقية، لتجاوز الأشكال التقليدية الراسخة وتطوير أشكال جديدة نغمية والعمل عليها. ورأى أدورنو أن الأشكال الموسيقية – وهي بالأساس المقطوعة النغمية وشكل السوناتا – قد نشأت في أحضان الطبقة البرجوازية، وأن انحطاطها مرتبط بحدوث تحول في هذه الطبقة.

وينطوي هذا التحليل على حجة لوكاتش الشاب القائلة بأن الأشكال الأدبية البورجوازية على وجه التحديد هي الواقعية السردية والتشخيص الموجود في الرواية والمسرح الحديث، وأضاف أدورنو أن هناك ما يوازي ذلك في فن التصوير - يعني المنظور الخطي ونزعة التمثيل. وهو يرى أن الأشكال البرجوازية المعهودة تعاني من التفكك في جميع مجالات الثقافة، ويسعى الفنانون الطليعيون إلى استكشاف

الإمكانيات المتاحة أمام التعبير الفني. وتشمل الطليعة التقدمية في الموسيقى أسماء شونبيرج، وبيرج، وفيبرن، وماهلر؛ وفي الأدب أعمال كافكا وأدب "تيار الوعي" عند جويس، وبروست، وولف؛ في حين تشتمل في الفن على أسماء بيكاسو وبراك وكاندنسكي، فتلك الأشكال من التعبير الفني، بحسب أدورنو، تجسد السعي النقدي وهكذا يمكن فهم حقيقة وضع الذات في ظل الظروف المعاصرة.

ولقد تماثلت هذه الميزات التقدمية في الموسيقى بشكل كبير مع الاتجاهات الثقافية التي وقف عليها هوركهايمر وأدورنو حال دراستهم لموسيقى البوب، حيث لعقلنة الحياة الاجتماعية فيها نتائج ملحوظة، وهذه النتائج التي قام كلاهما بتحديد أبعادها في بحثهما عما أطلقوا عليه "صناعة الثقافة"(١٢). فالمجال الثقافي هو واحد من المجالات التي يمكن فيها الفكاك من الهيمنة، لكنه يخضع على نحو متزايد لعملية العقلنة ذاتها مثل جميع المجالات الأخرى للحياة الاجتماعية. وبدلا من تقديم فرصة للإفلات من هيمنة العقلانية، أضحى النشاط الثقافي في حد ذاته عملية إنتاج صناعي جرّت الناس عميقًا أكثر من أي وقت مضى إلى نظام مرّشد وأعطتهم فكرة خاطئة عن الخلاص والحرية، فمن الصعوبة بمكان أن يحافظ المجال الفني أكثر وأكثر على عمله المستقل، حيث تتوفر المنتجات الثقافية أمام الناس في شكل سلعة.

ففي مرحلة الرأسمالية الليبرالية، حافظ منتجو ثقافة البوب ومستهلكوها على درجة من الاستقلال الذاتي عن أنشطتهم الثقافية الخاصة، لكن في مرحلة الرأسمالية الاحتكارية، لم يعد هذا هو الحال. فثقافة البوب، باعتبارها ولدت في أحضان الرأسمالية الاحتكارية، نتاج صناعة الثقافة التي تنتج العناصر الثقافية كسلع. ويتم تنظيم كل من الترفيه والاستهلاك على طول الخطوط الرأسمالية، حيث يتم تأمينها جنبا إلى جنب مع العمل والإنتاج في نظام واحد تهيمن عليه العقلانية الأداتية للإنتاج الرأسمالي. فليست التنمية الثقافية من صنع الفنانين وجمهورهم، لكنها من صنع الرأسماليين والمديرين الذين يديرون مختلف فروع صناعة الثقافة.

فهم عناصر لا غنى عنها في إطار النظام الرأسمالي الأكبر؛ ذلك أن مديري الاحتكارات الثقافية يندمجون مع مديري وأصحاب شركات الفولاذ، والنفط، والكهرباء، والكيماويات، والخدمات المصرفية باعتبارهم جزءًا من نظام واحد لرأس المال النقدي. وضمن هذه المجموعة، فإن صانعي الثقافة هم الجناح الأضعف والخاضع نسبيًا، والنظام ككل تحت سيطرة مصالح البنوك والشركات التجارية الكبرى(Adorno and Horkheimer, 1944: 122) .

وبالتالي، لا يتم توفير العناصر الثقافية في الرأسمالية الحديثة لتلبية الرغبات العفوية للجمهور ولكن على أساس ما تريد صناعة الثقافة نفسها عرضه في السوق، فالجماهير السلبية لا تعتبر المنتج الفاعل للثقافة التي يستهلكونها[١٣]. فالفارق بين السلع الثقافية محكوم بتصنيف المستهلكين وتقسيمهم لها، ومحكوم بأبحاث السوق والدعاية التي تهدف إلى التأكد من أن المستهلكين يشترونها بالفعل. وقد كفلت عمليات السوق المرشدة نشوء التماثل الثقافي من جراء قيام صناعة الثقافة، إذ تتشكل السلع الثقافية من المنطق التجاري الموحَّد، بدلا من الاعتبارات الجمالية الخالصة. فتجيء الأفلام والإذاعة والمجلات، وغيرها من الأشكال الثقافية، متجانسة وموحَّدة ومتماثلة في جميع النواحي المهمة. ذلك أن منتجات صناعة الثقافة تُنتج وفق صيغ قياسية تعكس الحاجة إلى جمعها في حزم وبيعها بطرق محسوبة. فالمسرحيات الإذاعية ذات الإنتاج الضخم والمسلسلات والأغاني والأفلام، وهلم جرا، كسلع غايتها "الترفيه"، جزء لا يتجزأ من نظام الإعلانات الذي يدمج معاني الثقافة الجماهيرية مع سلع أخرى مثل السيارات والسجائر والمواد الغذائية. ويرى هوركهايمر وأدورنو أن واحدًا من نتائج ذلك، هو انهيار الحدود الفاصلة بين التمثيلات الثقافية والحياة اليومية، "فتصبح الحياة الحقيقية لا فارق بينها وبين الأفلام" (Adorno and Horkheimer, 1944: 126). فما يسعى له منتجو الأفلام، على سبيل المثال، هو ضمان أن يرى الناس العالم القائم خارج السينما لا يزال موجودًا بالفيلم. وهو ما سيراه بودريار (1981) "فوق الواقع".

إن المنتجات الثقافية غايتها التسلية والترفيه، ولكن دعوى قيامها بإسعاد الناس تنهض على تحقيق ملذات زائفة وليست حقيقية. هذا التحليل يميل إلى الخلط بين الوصف العلمي والحكم الجمالي، فجفاء أدورنو لثقافة البوب بكافة صورها واضح في لهجة كتابته ولغتها. فالثقافة الجماهيرية الموحَّدة، حسب تصوره، تتسم، لا محالة، بالزيف وبوقوعها على الدرجة الثانية على سلم الثقافة ولا تحتمل أي مقارنة مع الإنجاز الفني "الحقيقي". فثقافة الجماهير تتفق فقط مع احتياجاتهم المنفرة(**Adorno,n.d**؛ وانظر أيضا **Adorno, 1984**).

إن أولى تطبيقات أدورنو لأفكاره دراسة أجراها عن موسيقى الجاز **(Adorno, 1937)** حاول فيها تحليل وإعادة بناء هذا الشكل الموسيقي. ويقول بأن العازف المنفرد عند الارتجال يبدو خارجًا عن النمط المعهود في العزف لكنه، في الواقع، يخضع لبنية أكبر. فالعازف المنفرد يساير قواعد محددة تخص شكل موسيقي الجاز؛ غير أن أدورنو لم يكن من هواة الجاز، كما يتضح من آرائه، فهو يرى أن الترخيم - توقع النقر - أقرب إلى هتاف سابق لأوانه ويدل ذلك على العجز الموسيقي لا القدرة الموسيقية. هذه الأحكام الجمالية السلبية بصدد موسيقى البوب تشكل جزءا هاما من التحليل الثقافي عند أدورنو طوال حياته.

وحين الإطلال على بعض الأفكار الواردة في مناقشة له حول موسيقى الجاز، نجده يسعى لرسم حاد فاصل بين العوامل التي تؤثر على تطور فن الموسيقى الجاد وموسيقى البوب التي تنتجها صناعة الثقافة. فموسيقى البوب، حسبما يرى، تتميز بالتوحيد والفردية الزائفة؛ ذلك أن العناصر البنيوية الأساسية لأغاني البوب عناصر موحدة وقابلة للتبادل، لكنها متباينة تباينا محدودًا وهامشيًا من أجل تعزيز حاجة السوق. وهذا يعكس الاتجاه إلى إنتاج كميات كبيرة من جميع السلع الأساسية. ولهنري فورد قولة شهيرة عن سيارات فورد الأولى يقول فيها: إن بإمكان المشترين أن يحصلوا على ما شاءوا من الألوان، ما دام اللون أسود موجودًا. على النقيض من ذلك، تصنع سيارات فورد في الوقت الحاضر من

مكونات ومواصفات قياسية ولكن ما يفرق ما بينها هو لونها الخارجي، والأقمشة الداخلية، وتصميم الأربطة، والإطارات الأنيقة، وهلم جرا. هذا الاختلاف يضع المستهلك في حبائل وهم الاختيار الحقيقي. وبالمثل، يقول أدورنو: إن البنى الموحدة من المقاطع الموسيقية رقم ١٢ورقم ١٦ وأشكال الغناء على أنغام موسيقى البوب تحجبها اختلافات طفيفة في التصميم الصوتي، والأجهزة، وتأثيرات التسجيل، إلخ.

وليس فن الموسيقى بمنأى عن هذا التوجه الثقافي. ولسوف يرى أدورنو، بلا شك، هذا الاتجاه الأخير لتعبئة أشكال معينة من الموسيقى الكلاسيكية من أجل الأداء الإذاعي ووضعها على أسطوانات (مثال ذلك "أعظم المعزوفات" لبيتهوفن) كعلامة أخرى على عملية التسليع، ولكنه اعترف بالتأثير العميق لعملية الترشيد على الموسيقى الجادة. وكان قد اعتبر، في البداية، موسيقى شونبيرج معبرة عن الوضع الحديث كما تمثل تحديًا لها، وهو حالها مع الأشكال الكلاسيكية من الموسيقى البرجوازية كحال فلسفته الخاصة مع الفلسفة البرجوازية. ويرى في كتابه اللاحق، مع ذلك، في لونيّة موسيقاه إفراطا في العقلانية وتدميرا لفرادة التعبير **(Adorno, 1962a)** .

فاستخدام التعبير الفردي بالموسيقى الجادة – أمر حاول أدورنو مجاراته في مؤلفاته الخاصة – إذ يجب أن يكون ذلك التأليف لونا من ألوان العمل النقدي، بحثًا عن الحقيقة التي تشكل تحديًا سياسيًا لعملية الترشيد وصناعة الثقافة التي أنتجتها. ولعل في بحث أدورنو عن "الحقيقة"، نتبين رؤيته المعرفية أو وجهة نظره الفكرية في التعبير الفني، فقد رأى الموسيقى، مثل الفلسفة، محاولة في فهم العالم معرفيا أو فكريا، وإن في صورة غير لفظية. ولا يعترف بأي دور علاجي أو عاطفي للموسيقى التي لا ترتبط بالتشوه الفكري ولا تتوجه إلى الهيمنة العقلانية. فالعاطفية في الموسيقى مظهر من مظاهر العزلة ونكران لدور الموسيقى النقدي والتقدمي في الحياة الاجتماعية.

لا مكان إذن للتعبير الفني الحقيقي في مجال ثقافة البوب ولا في كل ما يأتي في مدار صناعة الثقافة، إذ يعاني الأفراد أكثر من أي وقت مضى من القمع الشديد والعزلة. ويتقنع قهرهم بقناع الثقافة، مثله مثل الهيمنة الأيديولوجية. وهذا يقوض قدرتهم على التصرف بحرية بالتلاعب برغباتهم وتوجيهها نحو احتياجات كاذبة تُبقي على النظام الرأسمالي. ومن ثم تضحى الثقافة مركزية في إعادة إنتاج الرأسمالية بتشجيعها استهلاك السلع وسعيها لتشكيل وعي جماعي موحد.

إن رفض أدورنو لمنتجات ثقافة البوب على المستوى الجمالي، ورؤيته للجماهير كأناس توجههم احتياجات كاذبة لا يقوده إلى رؤية المستهلكين كمغفلي صناعة الثقافة. إنهم ضحاياها، ولكن وقوعهم كضحايا جاء بسبب عدم وجود فرصة الاختيار لا بسبب من الوعي الزائف، "فغلبة الإعلان في صناعة الثقافة مرجعه هو أن المستهلكين يشعرون بأنهم مجبرون على شراء واستخدام المنتجات المعلن عنها حتى وإن رأوها من خلاله" **(Adorno and Horkheimer, 1944: 167)**.

وكما أن موسيقى البوب تتبنى النماذج الموحدة التي تحول دون التفكير وتقيد الناس على ملذات كاذبة، فإن الجوانب الأخرى لثقافة البوب تمضي في نفس الاتجاه. فالفيلم يثير الخيال لأن الأفلام مصممة لهذا الغرض بحيث تبدو الحاجة إلى اتباع قواعد الحبكة عملية بعيدة عن أي فكر مسئول. وعندما كان التلفاز في مراحله الأولى في الأربعينات، يكتب هوركهايمر وأدورنو عنه ويريانه ملزما بتكثيف هذه العملية. فهذه الاتجاهات الثقافية تعزز السلطة الاجتماعية بالقضاء على وجهات النظر البديلة. ولذلك يتيسر تحقيق الآمال الفورية ذات الصلة بالاستهلاك والرغبات العاطفية وتوجيهها إلى أشكال تعبير مأمونة، ولا مجال لأي مسعى للطعن فيها أو إبطال مفعولها. ذلك أن المعارضة المحتملة منزوعة الفتيل وغير مسيسة.

ولقد درس هربرت ماركوزة الأبعاد السياسية على وجه التحديد لهذه التغييرات الثقافية. وهو ما عبر عنه بقوة بالغة في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد)

(Marcuse,1964b)، حيث تتبع أشكال جديدة من الاستلاب والقمع تسببت فيها "الشمولية" المعاصرة للرأسمالية المنظمة السائدة في الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي على حد سواء (Marcuse, 1958). فالنظام الرأسمالي، حسبما جادل، وصل إلى حد تُلبَّي فيه الاحتياجات البشرية الأساسية وتنشأ "احتياجات كاذبة". والاحتياجات الكاذبة هي تلك التي تُفرض على الأفراد كوسيلة لقمعهم – ويمثل ماركوزة على ذلك بالحاجة إلى استهلاك السلع على ذات الوتيرة التي يتم تقديمها بها في الإعلانات. في مثل هذه الحالة، يغدو الناس أناسا توجههم احتياجات ولدتها أشكال الإنتاج الثقافي لوسائل الإعلام الجماهيري، ومن ثم تتحدد احتياجاتهم على يد قوى خارجية لا قبل لهم بها. وإن كان من الممكن أن يتماهى الأفراد مع هذه الاحتياجات – معتبرين إياها احتياجاتهم الحقيقية – إلا أنها، في الواقع، نتاج الهيمنة الايديولوجية، فهي حاجات قمعية، وعلى الأفراد أن يتحرروا منها. ويمتاز المجال الثقافي بصفة "تقويض التسامي" من خلال تدمير الحقائق التي وجدت من قبل فيما طرحته الثقافة الفنية الحقيقية من صور التسامي. كذلك يكفل تسليع المنتجات الثقافية إفقاد الناس القدرة على التفكير النقدي في مجتمعهم ويُنَشِّئون على "الوعي السعيد" (Marcuse, 1964b: 79) بالانسياق الجديد، حيث ينظر للعالم القائم باعتباره عالمًا رشيدًا يوفر السلع المطلوبة، وبالتالي يكن موضع ترحيب.

ويرى ماركوزة في هذا التوجه نحو الطاعة وغياب التفكير النقدي أمرًا دالاً على "الفكر ذي البعد الواحد" الذي يميز الرأسمالية المعاصرة. فالترشيد لا ينطوي ببساطة على تطبيق المعرفة العقلية فقط، بل ويشمل على إفساح المجال أمام الرشد المنهجي للعقل والسلوك. ذلك أن المعرفة التقنية الوضعية أيديولوجية، ومصدرا للهيمنة. وفي ظل هذه الظروف، لا يمكن التوصل لتحدٍ فعال للهيمنة بكل صورها الاقتصادية، والسياسية، والثقافية من داخل الرأسمالية المعاصرة نفسها. فلابد أن يأتي التحدي الأساسي ممن هم خارج النظام، من الجماهير التابعة في العالم الثالث والمهمشين، الفقراء، والقطاعات المستبعدة من البروليتاريا الغربية ممن لم ينخرطوا في الوعي السعيد الذي يتمتع به مواطنوهم من المطيعين أهل الغنى.

ينظر لترشيد الاقتصاد والسياسة والثقافة على أنها منتجة للاستقرار الاجتماعي بالحيلولة دون الوعي النقدي لدى أولئك الذين يعيشون في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة. ولذلك يعتبر موضوع دراسة العمليات النفسية التي تكمل دور العمليات الاجتماعية المخصصة لصنع الترشيد والتجانس، واحدة من الموضوعات الهامة في كتابات مدرسة فرانكفورت. حيث يتماهى الناس مع النظام الذي يضطهدهم من خلال تنشئتهم ثقافيا، ولهذا لجأ أعضاء المعهد إلى أفكار التحليل النفسي للنفاذ ببصيرتهم في هذا الأمر.

لقد بذل إريك فروم وهربرت ماركوزة الكثير من الجهد لتطوير التكامل بين فرويد وماركس؛ فأنتج فروم أفكارا كثيرة ساهمت فيما قام به المعهد من تحليل للاستبداد، ولكن أبحاثه الرئيسية أجراها حول نقاط الالتقاء بين أفكار ماركس الأولى والتحليل النفسي عند فرويد **(Fromm, 1942; see also Fromm, 1961)**، ويعود تاريخها إلى ما بعد خروجه من المعهد في عام ١٩٣٩. وقد ألقت دراسات ماركوزة الأولى الضوء على المتعة والدافع **(Marcuse, 1938)** وهي من الأعمال الهامة أيضا، ولكن إفادته الهامة من فرويد جاءت في الخمسينات. ومع ذلك كان أدورنو المسؤول الأول عن الاهتمام بفرويد في أعمال المعهد في الأربعينيات.

وهكذا رعى المعهد عددا من الدراسات حول الأسباب النفسية للاستبداد ودعم الفاشية خلال السنوات الأولى من المنفى، بحيث أجري العمل الميداني في فرنسا وسويسرا. وكانت دراسة فروم حول وعي الطبقة العاملة الألمانية **(Fromm, 1939)** (١٤)، واحدة من سلسلة من الدراسات التي أشرف عليها في المعهد خلال الثلاثينات. وركز هذا العمل على العلاقة بين علاقات السلطة داخل الأسر وبنى السيطرة في المجتمع الأوسع **(Horkheimer and others, 1936)**. وكانت الطبعة الأولى من الدراسة ينقصها التكامل بين النظرية والبيانات

الإمبيريقية، لكنها وضعت أجندة لأعمال أخرى. وكان الافتراض الأساس في البحث هو أن شكل الأسرة البرجوازية - نموذج الأسرة الموجود لدى البروليتاريا والبرجوازية الصغيرة، وكذلك لدى البرجوازية نفسها - يدعم الاستكانة التي تعتبر أمرًا أساسيًا لاستقرار الرأسمالية المنظمة في شكلها الشمولي. فهذا النوع من الشخصية الاستبدادية يجسد كُلاً من الروح الرأسمالية لحب الاستحواذ وسمات الشخصية الشرجية **anal personality** التي درسها فرويد. وهنا تجدر الإشارة إلى الاهتمام، مرة أخرى، بموضوع "الأشكال" في الحياة الاجتماعية التي رآها لوكاتش وأعضاء مدرسة فرانكفورت على الدوام الرؤية الرئيسية التي أخذوها عن دراسات زيمل وفيبر. فمن خلال الأشكال الفنية يستطيع الإبداع الفني أن يعبر عن نفسه، أو يرفض، والكلام ذاته ينطبق على شكل الأسرة الذي يلعب دورًا مماثلاً فيما يتعلق بالتعبير عن الفردية في البيت وفي عالم السياسة.

وقد أجريت بحوث عامة حول معاداة السامية خلال فترة الحرب العالمية الثانية، وبعضها جاء بالاشتراك مع روبرت ماكيفر في جامعة كولومبيا. وأُنتِجت عدد من المطبوعات المتخصصة، بما في ذلك بيان "مقياس ف" لسمات شخصية المستبد (أو الفاشي)، وقدمت الأفكار الأساسية في نهاية المطاف في كتاب شخصية المتسلط **(Adorno et al., 1950)**. وفيه تحددت سمات الشخصية المتسلطة التي تعبر عنها الشخصية الفاشية والمعادية للسامية، وغيرها من صور الشخصية المتسلطة، وله في ذلك حجج تنهض على نقاشات نفسية جمعت بين الاهتمام بقضية التسلط، وتحليل صناعة الثقافة، ودراسة الأساس البيولوجي للفعل البشري.

إن أطروحة ماركوزة تشترك في العديد من شواغلها مع اهتمامات كتاب "الثقافة والشخصية"، لكنه أعاد تأكيد الإدراك الفرويدي لأهمية علم الأحياء، وعلى وجه الخصوص، الدوافع الغريزية. ففي كتاب آيروس والحضارة (1956)، اعتمد ماركوزة على التحليل النفسي لاستكشاف الأسس العميقة للاستقرار الاجتماعي.

وقد كان فرويد يقول: إن القمع هو نتيجة لازمة من لوازم الحضارة التقنية، واهتم ماركوزة بقوله هذا. وجادل بأن الارتباط بين الحضارة والقمع لازم طالما أن القمع يأتي تاريخيا على أشكال بعينها. وتوصل إلى نتيجة مفادها أن هناك إمكانية لوجود حضارات يغيب عنها القهر، فالتكنولوجيا لديها القدرة على تحرير الناس من كافة صور القمع الطبقي التي تميز المجتمعات الرأسمالية المعاصرة.

وكان فرويد ينظر إلى الغرائز على أنها مدمرة ما لم تقم الثقافة بتوجيهها والسيطرة عليها. فلو تركت لحالها، فسوف تعمل الغرائز وفقا لـ"مبدأ اللذة" باعتبارها قوى دافعة وغير واعية إلى حد كبير يتوجه بها الناس في عالمهم. وتهدف المبادرات الرشيدة للأنا إلى تحقيق الأهداف المدفوعة بدافع الغريزة، وبالتالي تسعى لتشكيل تصور عن العالم يمكن من خلاله السيطرة على المطالب الغريزية للهوية وتنظيمها. وتتم السيطرة الثقافية على الغرائز من خلال "مبدأ الواقع"، وهذا يعزز انصياع الأفراد لمطالب الحضارة. وهكذا يتعلم الناس أن الغرائز لا يمكن إشباعها على الفور، وبصورة كاملة، ويتعلمون أيضا التخلي عنها والحد منها بحيث يمكن إشباعها – وإشباع جانب منها على الأقل – على المدى الطويل. فآثار التنشئة الاجتماعية الأبوية داخل الأسرة تعزز قيام الأنا بالتحكم الواعي. ومن خلال هذه التنشئة الاجتماعية تتشكل الأنا العليا مثلما "تغرس" المطالب الخارجية باعتبارها تقف مقام الضمير الأخلاقي. ومن ثم تعتبر الأنا العليا هي راسب الخبرات السابقة للفرد. وقد تمضي الضوابط الأخلاقية المفروضة من قبل الأنا العليا في اتجاه مغاير مع إرضاء وازع الغريزة الذي يمكن أن يتحقق في ظل الظروف الحالية.

ولذلك تتضمن الحضارة الهيمنة الثقافية للأنا والأنا العليا على الاحتياجات البيولوجية والغرائز. ويختلف ماركوزة عن فرويد في إشارته إلى الإمكانيات التي بفضلها تقضي الأفعال الواعية على الموانع الخارجية وغير الضرورية التي تحول دون الإشباع. فللثقافة تأثير مطلق ولا نهائي على الحاجات البشرية، ومع توفر

الظروف المناسبة، يمكن أن تكون وسيلة للتحرر والإشباع الغريزي. إذ من خلال العمل الواعي واستخدام العقل، بحسب ماركوزة، يمكن بناء الظروف الاجتماعية التي تعظم فرص إشباع الغريزة. إذن لدى الثقافة والحضارة التقنية قدرة على توجيه الغرائز في كل من السبل السلبية والإيجابية. ويمكن أن تنكر وتقمع كلية، ويستعاض عنها برغبات واحتياجات كاذبة تشبع فقط في ظل نموذج المجتمع القائم، أو تخلق الظروف التي، بقدر الإمكان، يمارس الأفراد فيها الحرية الحقيقية في التعبير عن الغرائز وإشباعها.

وهكذا يتبين من تشخيص ماركوزة للظروف المعاصرة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة أن عقلنة الثقافة، من خلال عمليتي التنشئة الاجتماعية والدمج الأيديولوجي، تسببت في نشوء شخصية مطيعة غير قادرة على مواجهة بنى الهيمنة وغير واعية، بالفعل، بحجم الهيمنة الذي تقع تحت إمرته.ولعل إضفاء الطابع المؤسسي على "مبدأ الأداء"، كشكل محدد يتخذه مبدأ الواقع، يقود الناس في عملها إلى محبة الاستحواذ والحذر، مؤكدا شكله الداعي للعزلة (Marcuse, 1956: 45). حقا، إن الناس تقبل هذه الهيمنة التكنولوجية باعتبارها أمرًا عاديا وطبيعيا. وفي الوقت نفسه، مع ذلك، يعزز مبدأ الأداء الإنتاجي والسيطرة العقلانية، وبالتالي يخلق الشروط المسبقة لمبدأ الواقع البديل الذي لا قهر فيه. ولعل إدراك إمكانية التحرر هو ما يعطي لنظرية ماركوزة بعدها النقدي، فالنظرية لديها القدرة على تفسير الأشكال الاجتماعية التي ترتبط بغرس الاحتياجات الكاذبة، ونكران الغرائز، ولذلك هي قادرة على أن تظهر الشروط التي تمكن الناس من تحرير ذاتها من هذه الأشكال الاجتماعية ببناء البدائل التي تسمح بمزيد من التعبير الأصيل وتلبية احتياجاتهم.

وكان من جراء الخلافات الشخصية الحاصلة بين ماركوزة وزملائه السابقين (التي تعود إلى الغيرة القليلة من استقلاليته في التفكير) ألا تنشر أعمال ماركوزة تحت رعاية المعهد. ومع ذلك، فإن كتابه آيروس والحضارة وكتبه

اللاحقة، هي تقريبا أهم الأعمال المنجزة في الخمسينات والستينات التي تجسد المثل العليا الموضوعية للنظرية النقدية وتفصح عن عمق اهتمام مذهب الإنسانية الماركسية بالثقافة.

تراث الإنسانية الماركسية

وفي حين أخذ المنظرون النقديون يعملون في البداية على تطوير أفكارهم، شرع الماركسيون الآخرون في الوقوف أيضا على أفكار ذات صلة بأفكارهم، رغم أنها لم تحقق التأثير الذي تمتعت به أفكار منظري فرانكفورت. إذ يعتبر كتاب هنري لوفيفر المعنون بـ"المادية الجدلية" (Lefebvre, 1934–35) في مكان ما بين لوكاتش وهوركهايمر. وهو يستند إلى حد كبير على المخطوطات الباكرة لماركس، التي ترجمها لوفيفر للنشر في فرنسا. وعانى العمل من رفض أرثوذوكسية الحزب الشيوعي، فظلَّ على الهامش. ولم ينل تطبيق أفكاره على الحياة اليومية وبنى الحياة الحضرية تأثيره على نطاق واسع إلا بعد وقت كبير لاحقًا (Lefebvre, 1968; 1973). كذلك نجد فرانز ياكوبوفسكي، مستفيدًا من جدانسك، الذي درس على يد عضو سابق في معهد فرانكفورت، قد اعتمد على مخطوطات ماركس الأولى عند كتابة أطروحته حول فكرة البنية الفوقية والبنية التحتية (Jakubowski, 1936). وعلى الرغم من نشر هذه الرسالة في عام ١٩٣٦، سجن النازيون ياكوبوفسكي ولم يكن لكتابه تأثير حقيقي أوانه[١٢].

وفي ايطاليا، كان جرامشي يعمل على مجموعة من الأفكار ذات الصلة. وبحكم كونه ناشطا شيوعيا في العشرينيات، حكم عليه بالسجن لمدة عشرين عاما في عام ١٩٢٦. ورغم ما تسبب فيه هذا من حرمانه من أي مشاركة سياسية فعالة، أعطاه فرصة مناسبة لتطوير أفكاره النظرية الخاصة. واتكاء، على وجه الخصوص، على فلسفة لابريولا العملية، استخدم جرامشي أفكار كروتشة الهيجلية

في دراسة الهيمنة السياسية والثقافية التي اعتبرها جزءا لا يتجزأ من سلطة الطبقة الحاكمة ومن الدور الذي يلعبه المثقفون في تشكيل هيمنة بروليتارية مضادة. ولم تكن المخطوطات الباقية من هذه الفترة، المعروفة الآن باسم "دفاتر السجن" (Gramsci, 1929-35) مكتملة ومحررة ومنشورة عندما توفي جرامشي في عيادة السجن؛ ونتيجة لذلك، بدأ التأثير الكبير لأفكاره يرى النور بعد أن قام آخرون بالعمل على إنشاء إطار عمل مذهب الإنسانية الماركسية.

ولقد قدمت الإنسانية الماركسية التي تطورت معالمها في أعمال لوكاتش والمنظرين النقديين نهجا قويا بشكل ملحوظ في التحليل الثقافي. ولذلك أدرجت مبادئ مركزية عديدة فيها بعلم الاجتماع الثقافي السائد وكثيرا ما وجدت لها حضورا في أي دراسة وإن كانت لا تنتمي للمذهب الإنساني الماركسي أو غير الماركسي. ولعل مؤشر نجاحها أن المفاهيم الأساسية فيها، جنبا إلى جنب أفكار جرامشي المكتشفة مؤخرا، قد لاحت معالمها في أعمال البنيويين الماركسيين، وأنصار ما بعد الحداثة، والمشتغلين بالتفاعلية الرمزية، وكثير غيرهم. كما كانت، على سبيل المثال، محورية في الطروحات ذات التأثير في الدراسات الثقافية المنشغلة بالهيمنة الثقافية في المجتمع المعاصر (e.g., Hall et al., 1978; Clark et al., 1979). والنتيجة الطبيعية لهذا النجاح الفكري، مع ذلك، هي الاستنفاد الظاهري للإنسانية الماركسية نفسها كنموذج مميز للتحليل الثقافي. فكانت وفاة هوركهايمر، وأدورنو، وماركوزة نهاية واضحة لأعمالها، على الرغم من أن الأخيرين قد توقفا أو لم يحاولا لزمن طويل تقديم أي مساهمة في النظرية النقدية للثقافة.

وعلى الرغم من انتشار أفكار مذهب الإنسانية الماركسية وتبدد نموذجها، واصل البعض محاولة تطوير مقاربة متميزة تنطلق من ذات المذهب. ومع ذلك، كانت أكثر الأفكار قوة ونفوذا بين هؤلاء الكتاب هي الوافدة من هؤلاء الذين

تجاوزوا ما بعد الإنسانية الماركسية وجمعوا بين شواغل لوكاتش ومدرسة فرانكفورت والجدالات النظرية الأوسع.

إن الوريث المباشر لتقليد مدرسة فرانكفورت في النظرية النقدية هو يورجن هابرماس، وهو المدرس المساعد سابقًا لأدورنو في الخمسينيات. وعمله الأول يمضي على نفس وتيرة نظرية فرانكفورت (Habermas, 1962; 1965; see also Schmidt, 1962)، لكنه ابتعد عنها أواخر الستينيات (Habermas, 1968; 1971). أما عمله الحالي فيكثر فيه من اعتماده على الوظيفية، ونظرية الأنساق، والفلسفة اللغوية، والتبادلية الرمزية، وعلى ما به من قوة في التحليل، لم يعد ممكنًا اعتباره منتميا للإنسانية الماركسية المميزة (Habermas, 1981a; 1981b). والحق أن كثيرا من الباحثين لا يعتبرونه عملاً ماركسيا متميزا. ومع ذلك فإن هذا العمل النظري قد ساعد على قيام أعمال هامة جدا لكتاب من قبيل فيللمر (1971)، وأوف(1970)، وإدلر (1993).

وكان لوسيان جولدمان أبرز أتباع لوكاتش، وهو الذي درس على يد الماركسي النمسوي ماكس أدلر، واكتشف أعمال لوكاتش في الثلاثينيات. وأخذ كثيرًا من أفكاره المركزية من كتاب التاريخ والوعي الطبقي وكتاب لوكاتش اللاحق حول الرواية (Lukacs, 1937)، ولكنه أخذ أفكارًا من بنيوية بياجيه. وطرح في وقت مبكر بعض الأفكار المنهجية حول الوعي الطبقي ودور المثقف (Goldmann, 1952)، وتتبع تطور وتحول وعي الطبقة البرجوازية في الأدب الفرنسي خلال القرن السابع عشر (Goldmann, 1956; 1964) [١٦].

كذلك أثر لوكاتش على مجموعة كبيرة من الكتاب المجريين، وشملت هذه المجموعة استيفان ميزاروس (1970; 1989; see also Meszaros 1971b and 1971a)، وفرينك فيهر (1983)، وأجنيس هيللر (1974;1983). وكانت أهمهم الباحثة أجنيس هيللر، التي طورت عملها في ذات الاتجاه الذي تطوَّرت به النظرية

النقدية عند هوركهايمر وأدورنو. وقد أفادت، على وجه الخصوص، من نظرية الأنساق عند البارسونزيين الجدد، التي تدين بالكثير إلى نيكلاس لومان، وتجاوزت الإنسانية الماركسية حال قيامها بالنظر فيما وصفته بدينامية الحداثة (Heller 1982; 1984; 1990).

وفي بولندا، طوَّر ليزيك كولافسكي أفكارًا فلسفية تنتمي للإنسانية الماركسية (1968; and see Kolakowski 1978)، وكذلك آدم شاف (1963). وشدد كولافسكي بوجه خاص على أهمية العمل الفردي والجماعي في التاريخ، وعلى المسؤولية الأخلاقية لسلوكيات الأفراد. ووفقا لهذه الطروحات، طوَّر زيجمونت بومان (2001; 1991a; 1991b) شكلاً قويًّا ومستقلاً من أشكال التحليل الاجتماعي هو الآن به أوجه شبه مع عمل هابرماس وهيلر، ومثلهم، لا يعتبر عمله ذا نكهة ماركسية(١٧).

وقدم كارل كوزيك في تشيكوسلوفاكيا وجهات نظر مشابهة لرؤى كولافسكي وشاف (Kosik,1976)، لكن تراث فلسفة الإنسانية الماركسية شديد الحيوية جاء من جماعة "براكسيس" في يوغسلافيا(١٨). ولقد طوَّروا أفكار ماركس الشاب، خاصة ما يتعلق منها بالاغتراب والحرية (Markovic´ and Petrovic, 1979) منذ عام ١٩٦٤ حتى قمع الحركة في عام ١٩٧٥، متأثرين بقوة بطروحات إريك فروم (1965). وكان أهمهم ميخائيل ماركوفيتش (Markovic´ and Cohen, 1974; 1975). حيث كتب ماركوفيتش على وجه التحديد حول الثقافة، على حين جاءت مساهمته الرئيسية رامية لإعادة الإشارة إلى طروحات جالبريث (1967) بدلا من طرح أي إسهام ماركسي فريد. بيد أن جولوبوفيتش (1972) طرح وجهة نظر عامة في الثقافة بحثت العلاقة بين ثقافة "النخبة" و"الثقافة الجماهيرية" وطبقها على وضع المثقفين في ظل النظام الاشتراكي القائم.

ومن ثم لم تستمر الإنسانية الماركسية كتقليد بحثي قوي، وهناك شك في إمكانية قيامها بتشكيل أساس برنامج بحثي قابل للبقاء. وقد أثبتت نجاحا بالغا في وقت كانت فيه التيارات الرئيسية في الماركسية تلتفت التفاتًا أقل إلى المسائل الثقافية وفشل علم الاجتماع في الغالب الأعم في طرح تفسيرات شاملة للتنظيم الاجتماعي للثقافة. وقد تبنى آخرون على عجل أفكارها، وقاموا بتطبيقها في برامج بحثية بديلة، ذلك مع نجاحها في وضع التحليل الثقافي على جدول أعمالها. ومن الصعوبة بمكان فهم كيف يمكن لعلم الاجتماع الثقافة أن يكون شيئا آخر سوى جزء محوري من التحليل السوسيولوجي، لكن من الصعب أيضا أن نرى الإنسانية الماركسية لم تعد توفر الأساس الفكري للعلم.

هــــــوامـــــش

(١) يلاحظ أن الكتاب الأول لبلوخ (Bloch, 1918) حول الموسيقى والفن، مستفيدا من أفكار زيمل لكنه يتبنى رؤية للأشكال الفنية من وجهة نظر يوتوبية. وفي العشرينات، قال بأنه أصبح ماركسيا، ودعم الاتحاد السوفيتي والستالينية.

(٢) يتكون كتاب الروح والأشكال من المقالات المكتوبة في بودابست بين ١٩٠٧ و١٩١٠. وقد نشرت المقالات أولا في شكل كتاب عام ١٩١٠ ووسع نطاقها في عام ١٩١١.

(٣) كانت حجج زيمل في تحليله للمال (Simmel 1900) حججا لها الأولوية في أفكار لوكاتش حول التشيؤ.

(٤) أعد لوكاتش ردا على بعض منتقديه الأرثوذكس (Lukács 1925) لكنه يتركه دون أن يقوم بنشره، ولم يشر إليه بأي حال مرة أخرى. ولم يكن له ذكر حتى التسعينيات، بعد فترة طويلة من وفاته، وكان عبارة عن مخطوط عثر عليه في أرشيف الحزب الشيوعي في موسكو، بعد أن نجا بأعجوبة من الدمار في عام ١٩٤١. وقد نشر لأول مرة في عام ١٩٩٦ وترجم إلى اللغة الإنجليزية في عام ٢٠٠٠.

(٥) خسركورش عمله مع صعود النازية، وانتقل الى الدنمارك ثم الى انجلترا والولايات المتحدة. وبقي في الولايات المتحدة حتى وفاته في عام ١٩٦١.

(٦) وبعد الثورة الروسية، كان أرشيف ماركس في موسكو، حيث بدأ ديفيد ريازانوف في معهد ماركس أنجلز بالقيام بنشر منظم للأعمال الكاملة (ما يسمى بأعمال ماركس وأنجلز الكاملة). ولبعض الوقت، أصبح هذا الأرشيف محور مراجعة أفكار ماركس. وعمل معهد البحوث الاجتماعية بشكل وثيق مع ريازانوف خلال العشرينات، وعمل لوكاتش على المخطوطات الاقتصادية والفلسفية (Marx, 1844) في موسكو لإعدادها للنشر، لأول مرة، في عام ١٩٣٢. وعلى الفور جادل كارل لووت في مراجعته للمخطوطات بأنها بررت كتاب لوكاتش واستخدامه لأفكار هيجل. وقد ترجم هنري لوفيفر هذه المخطوطات إلى اللغة الفرنسية في

عام ١٩٣٣. ولعل ما حدث من تطورات في روسيا، مع ذلك، قد أدى إلى وضع نهاية فعلية، حيث تخلص ستالين من ريازانوف في عام ١٩٣١، وكذلك جرت محاكمة بوخارين، الأرثوذكسي نسبيا، وإعدامه في عام ١٩٣٨. وقد ساعد نشر كتاب في نقد الاقتصاد السياسي في نهاية المطاف (Marx, 1858) في ١٩٣٩-١٩٤١ على إظهار أهمية الصلة المعقودة بين أعمال ماركس الأولى ونظريته الاقتصادية الناضجة.

(٧) من المرجح أن الانتهاء من مخطوطة هذا الكتاب قد تم خلال فترة الستينيات. والترجمة الإنجليزية له ترجمة جزئية من النص المجري، تشتمل على أجزاء من حديثه عن إعادة الانتاج، والأيديولوجية، والاغتراب. واكتشفت سيرة ذاتية له ونشرت بعد وفاته (Lukács, 1971b).

(٨) تتوفر مناقشات مفيدة حول تاريخ المعهد وتطور النظرية النقدية في كتاب جاي (1973)، وكتاب هيلد(1980).

(٩) ولقد طور بول سويزي أفكارا مماثلة لجروسمان في الولايات المتحدة (1942).

(١٠) يتوفركتاب باك- مورس على ما يفيد حول تطور أعمال أدورنو(1977).

(١١) شرع أدورنو في استخدام مصطلح "الجدل السلبي" في الخمسينيات لوصف هذا الاستيعاب للتناقضات. وكان موقفه واضحا أيما وضوح في كتابه المعنون بالمصطلح ذاته (Adorno, 1966).

(١٢) وضع أدورنو هذه الأفكار لأول مرة في بحث له عام ١٩٣٨ (Adorno, 1938)، وفيما بعد أخذ يطور الجزء الأخير من كتابه جدل التنوير.

(١٣) وفي بحث لاحق، يلاحظ أدورنو بأنه قد طرح مصطلح "صناعة الثقافة" بديلا عن "الثقافة الجماهيرية" على وجه التحديد من أجل التأكيد على أن الثقافة الشعبية لا " تنشأ تلقائيا من الجماهير نفسها" (Adorno, 1964: 85).

(١٤) عندما غادر فروم المعهد، تراجع عن خططه لنشر كتابه عن الطبقة العاملة الألمانية. وقد نشر هذا الكتاب بعد وفاته في عام ١٩٨٠، وترجم إلى اللغة الإنجليزية في عام ١٩٨٤.

(١٥) وبعد أن اطمأنت عائلته إلى الإفراج عنه من السجن، انتقل إلى الولايات المتحدة وعاش تحت اسم فرانك فيشر حتى وفاته في عام ١٩٧١.

(١٦) يمكـــن الاطـــلاع علـــى مجمـــل أفكـــاره في المجلد المنشـــور بعد وفاته حـــول الإبـــداع الثقافـــي(Goldmann, 1970).

(١٧) ويمكن الاطلاع على أفكار بومان المبكرة حول قضية الثقافة في كتابه الثقافة كممارسة(Bauman, 1973).

(١٨) لست معنيا هنا بالنزعة الإنسانية الماركسية عند دونيافسكيا (1973)، وهي الماركسية التي انتقلت إلى الولايات المتحدة في عام ١٩٢٠ وعملت سكرتيرة لتروتسكي. ورغم استلهامها لمخطوطات ماركس الأولى وكتاب الدفاتر الفلسفية للينين، اعتبرها كاتبة ذات توجه إنساني تنطلق من تراث مختلف عن هؤلاء الذين انعقد هذا الفصل على العناية بهم.

المراجـــــع

Adorno, T. (1937) 'On jazz', in T. Adorno, Essays on Music. R. Leppert (ed.). Berkeley, CA: University of California Press.

Adorno, T. ([1938] 1991) 'On the fetish character of music and the regression of listening', in T.Adorno, The Culture Industry, J. Bernstein (ed.). London: Routledge.

Adorno, T. ([1949] 1973) Philosophy of Modern Music. London: Sheed and Ward.

Adorno, T. ([nd., 1950s] 1991) 'The schema of mass culture', in T. Adorno, The Culture Industry,J. Bernstein (ed.). London: Routledge.

Adorno, T. ([1951] 1974) Minima Moralia. London: New Left Books.

Adorno, T. ([1955] 1967) Prisms. New York: Spearman.

Adorno, T. ([1957] 1976) 'Sociology and empirical research', in T. Adorno et al. (eds) ThePositivist Dispute in German Sociology. London: Heinemann.

Adorno, T. ([1962a] 1976) An Introduction to the Sociology of Music. New York: Seabury Press.

Adorno, T. ([1962b] 1976) 'On the logic of the social sciences', in T. Adorno et al. (eds) ThePositivist Dispute in German Sociology. London: Heinemann.

Adorno, T. ([1964] 1991) 'Culture industry reconsidered', in T. Adorno, The Culture Industry. J.Bernstein (ed.). London: Routledge.

Adorno, T. ([1966] 1973) Negative Dialectics. London: Routledge and Kegan Paul.

Adorno, T. ([1968] 2000) Introduction to Sociology. Cambridge: Polity Press.

Adorno, T. (1984) Aesthetic Theory. London: Routledge and Kegan Paul.

الفصل الثاني

جــورج زيمـــل

كريس روجيك

إن الاعتراف بأهمية زيمل (١٨٥٨- ١٩١٨) في دراسة الثقافــة قــد جــاء متأخرًا وغير منصف. وما يبرر ذلك أربعة أسباب: أولا: لم تتصد مدرسة برمنجهام بجدية لأعماله، وهي التي ينظر إليها على نطاق واسع بوصــفها بوتقــة الدراســات الثقافية الحديثة. ويعود هذا الإهمال، إلى حد ما، لندرة ترجمة أعماله خلال وقت قوة مدرسة برمنجهام في السبعينيات. ولكن زيمل لم يكن مؤلفا سياسيا على نحو صريح. وتبعا لذلك، كانت شخصيته هامشية داخل فضاء مدرسة برمنجهام(١). وسيكون مــن الخطأ أن نستنتج أن مدرسة برمنجهام وضعت أجندة تطوير الدراسات الثقافية. فقــد كانت هناك تأثيرات أخرى جاءت من النسوية، والدراسات التكنو- ثقافية ومــا بعــد البنيوية وما بعد الحداثة، وبالذات دراسات سياسات الهوية. ومع ذلك، فــإن مقاربــة برمنجهام كانت بمثابة تدريب عملي له أهمية خاصة للخريجين الذين ذهبوا للحصول على مناصب أكاديمية ذات نفوذ في المملكة المتحدة والولايات المتحدة أمثــال: فيــل كوهين، وهازيل كوربي، وبول جيلــروي، وديــك هيبــديج، ولاري جروســبيرج، وأنجيلا ماكابي، ومورلي ديفيد وبول يليس. ولم يهتم أي منهم، بجدية، بأعمال زيمل. أما الطلاب المبعوثون فهم الذين بذلوا جهدا جهيدا لتوضيح أهمية زيمل في دراســة الثقافة، وهم ديفيد فريسبي في المملكة المتحدة ودونالد ليفين في الولايــات المتحــدة الأمريكية، وهما متخصصان في علم اجتماع العمل، وبالتالي لن يكونا موضع اعتبار عند المشتغلين بالدراسات الثقافية. في حين أن للرجل تأثيرًا كبيرًا في فلسفة الثقافــة، على شخصيات كبيرة مثل: إرنست بلوخ، إرنست كاسيرر، أرنولد جيلــين، مــارتن

هيدجر، سيجفريد كراكور، جورج لوكاتش، هينريك ريكرت. بيد أن هذا التراث الألماني قد انضوى في وقت لاحق من تطور علم الاجتماع والدراسات الثقافية. والنتيجة هي التباس مساهمة زيمل على الباحثين.

ثانيا: يعتبر زيمل شخصية ملتبسة، حتى داخل علم الاجتماع. ونادرا ما يتم الاعتراف به كـ "أب مؤسس" للعلم. فهو يرى علم الاجتماع علما لدراسة التبادل والتفاعل والعمليات وهذه الظواهر المجردة وتأثيرها في كل مكان لكنه قاربها مقاربة فريدة في بابها، متعددة الطبقات، تراوغ على نحو غريب الاعتبارات السوسيولوجية الأرثونوكسية مثل: سلاسل السببية والعواقب المميزة. في حين يدرس عمل زيمل هذه الظواهر بانتظام في تجلياتها الملموسة، إلا أن الباعث من وراء أعماله هو الكشف عن الملموس كتعبير عن المجرد. وهذا يؤدي إلى تفاقم مشكلة المراوغة. ويعود زيمل دائما إلى دراسة تبادل الفعل والعديد من عمليات التداول والتبادل التي تحيط بجوانب الخبرة الحديثة. وهذا الموقف يجعله على خلاف مع أقوى التقاليد، من حيث موقعها على سلم تدرج السلطة الأكاديمية المعاصرة، بل وأكثرها نجاحا، والتقاليد التي شكلت العلم سواء بدراسة المؤسسات الاجتماعية، أو بالالتزام بزاوية نظر علم اجتماع الفعل[٢]. وتفضل هذه التقاليد اختبار الفرضيات في الأوضاع الاجتماعية والتاريخية الملموسة. وفي المقابل، كما يلاحظ سيجفريد كراكور(225 :1995)، لا يبدي علم اجتماع زيمل كثير اهتمام بوضع التفاعل الاجتماعي في سياقه التاريخي المناسب. كما ينخرط مع شخصيات ومواقف أخرى في العلوم الاجتماعية بطريقة عابرة، ويتجاهل عمليا العلوم الطبيعية. وليس لديه أي التزام نحو اختبار الفروض ميدانيا. كما "ليس لديه أي اهتمام"، بحسب ما يكتب كراكور "نحو فهم واستيعاب ظاهرة ما من حيث معناها الواضح، بل يريد بدلا من ذلك السماح لوفرة العالم الوافرة أن تتدفق"(257 :1995). وهذا يخلق صعوبات واضحة سواء من حيث التفسير اللاحق له أو من حيث تدريسه.

ثالثا: على الرغم من إصراره على قيمة المقاربة العلمية للمجتمع والثقافة، لم يطرح منهجية مقنعة تحدد مبادئ البحث حتى يحتذيها الآخرون. وكان فريسبي (1981) محقا حين وصف مقاربة زيمل بالانطباعية السوسيولوجية. حيث تنطوي منهجيته على انفتاح الوعي التحليلي على التعقُّد والتعدد الدقيق، وعمليات التداول والتبادل والتفاعل المتقلبة، لدرجة أنه في كتاب فلسفة المال (1900)، وهو أعظم ما أبدع زيمل، والقارئ غارق من حين لآخر في تحليل مترع المعرفة ومتعدد الطبقات. ويبدو زيمل قادرًا على ملاحظة كل شيء، وإقامة صلات في غاية الأصالة بين التداول والتبادل والوعي. وربما يعتبر عن حق مبدعا سوسيولوجيا، يشبه إلى حد كبير جوفمان في وقت لاحق في القرن العشرين، والذي كان لديه رؤية وأسلوب تحليل مثير للدهشة، ولكن أصالته لا يمكن تقليدها بسهولة. ولقد حقق مقلدو زيمل وجوفمان في العموم أقل القليل إلا الكشف عن إعجاز أساتذتهم. وليس لكليهما مدارس تحمل اسمهما، على سبيل المثال، كما نجد لدى ماركس ودوركهايم، وفيبر وبارسونز. وبحكم التعريف، فإن إبداعهما في علم الاجتماع والدراسات الثقافية لا يتكرر، وهذا يطرح صعوبات واضحة في تطوير التراث الاجتماعي الذي تركه هذان الكاتبان.

ورابعا: لم يفد زيمل من زملائه الأمريكيين، وخاصة ألبيون سمول. فقد قدموه كعالم اجتماع شكلي، وكمؤرخ أكاديمي لمفاهيم "الجماعة من زوجين"، و"الجماعة من ثلاث"، و"التقسيمات الجماعية"، و"التسلسل الهرمي"، و"الطقوس"، وهلم جرا. ولكن هذه المفاهيم الشكلية تقع موقعًا ثانويًا بالنسبة لاهتمامه الأول بالتبادل والتفاعل، والتداول والتبادل التجاريين. فلدى زيمل نجد حسا باكرا ومتطورا على نحو غير عادي بالطابع الطارئ، والمترابط، والصاخب، الذي تتسم به الخبرة الحديثة وعلاقتها بالوعي. وهذا الحس يحول دون تصور علم الاجتماع عنده باعتباره مساهمة في نظريات السياسة الاجتماعية أو الشخصية. فليس هناك في الواقع مكان لعلم اجتماع الفعل في أعماله، وربما نجد فحسب التزاما دعويا

بالمعرفة العلمية المتراكمة. بدلا من ذلك، يقع عمله على طرح تعاطف نقدي مع إيقاعات الحداثة، وذلك للفصل بين العناصر المميزة لها عن تلك المميزة للمجتمع التقليدي والتوصل إلى فهم أفضل لطابع عصره. وإذا كان ماركس عالم اجتماع الرأسمالية الأول، ودور كايم عالم اجتماع تقسيم العمل والتضامن العضوي، وفيبر أفضل عالم اجتماع للعقلانية وتقويض سحر العالم، فإن زيمل هو أول وأكبر عالم اجتماع للحداثة.

الحداثة

ماذا يعني أن تكون عالم اجتماع للحداثة؟ هذا والمقاربات السوسيولوجية الأخرى تركز على الانتقال من المؤسسات التقليدية إلى الحديثة. فعلى سبيل المثال، تدرس الماركسية عملية التحديث والانتقال من المجتمع القديم والإقطاعي إلى المجتمع الرأسمالي. ويميّز دوركايم بين التضامن الآلي والعضوي، بناءً على رؤية أنثروبولوجية وقانونية للحياة الجمعية، ساعيا إلى توضيح التعارض الحاصل بينهما من حيث المؤسسات المهيمنة والفاعلين. وكانت دراسات فيبر حول الدين، وأخلاقيات العمل والدولة القومية، تطرح تحليلا تاريخيا مبدعا للتغيرات المتتالية التي أدت إلى ظهور المجتمع البيروقراطي العقلاني والقانوني.

إن مقاربة زيمل مختلفة فهي بقدر ما تتجنب التاريخ تركز على تجربة الحداثة. فيرى الموتيفات الرئيسية لهذه التجربة هي التشرذم وسرعة الزوال. حيث تطرح الحداثة، عنده، عالما ماديا وفكريا مكونا من علاقات طارئة، ونسبية ثقافية، وحدود زائلة، على عكس تكوينات اجتماعية متشبثة بمبدأ الوراثة والكونيات الدينية(*). وهذا العالم يعرب عنه مباشرة في علم الجمال، وهو ما دعا زيمل، على

(*) الكونيات الدينية هي التفسيرات الدينية لأصل العالم وتاريخه وتطوره حسب الأساطير الدينية (المترجم).

نحو غير عادي بالنسبة لعلماء الاجتماع في عصره إلى أن يأخذ الموضة والفن والزينة والثقافة الذاتية على محمل الجد. ولذلك تبدو العاصمة الكبرى مشهدا متغيرا باستمرار، مشهدا به الناس والمركبات، المعارض والإعلانات، فهي باختصار الدافع العام، مما يجعلها تؤكد وضع الثقافة البصرية في التجربة الحداثية.

إن علم الاجتماع عند زيمل يقدم تجربة الحداثة كحالة وعي متدفق، ومكثف، وعي مستمر بالتنوع والحركة. وهي مقاربة تحمل معها منطقيا إدراكا واسعا للطابع الانتقالي للعلاقات، والشكل التعسفي لعلم الكون الخارجي والطابع المشروط للهوية. ويمكن القول بأن هذا الإدراك قد تطور على الوجه الأكمل لاحقا في القرن العشرين مع نشوء تيار التفاعلية الرمزية وما بعد البنيوية.

ولعل رؤية زيمل للحداثة عكست وضعيته كمواطن في برلين، إلى حد يعتبر اليوم غير عادي وعام بقدر غير كاف. فقد قضى معظم شبابه يدرس علم الاجتماع والفلسفة في جامعة برلين. على هذا النحو خبر مباشرة محاولات بسمارك الشرسة لضم الشعوب الجرمانية إلى الإمبراطورية الألمانية تحت الهيمنة البروسية، والانهيار الأخير للإمبراطورية الألمانية بعد هزيمة عسكرية، والتفكك الاقتصادي والثورة المضادة في عام ١٩١٨. وكان في الثالثة عشرة من عمره عندما قدم بسمارك تعريفا جديدا للدولة القومية الألمانية بعد الحرب الفرنسية - البروسية في عام ١٨٧٠، وبلغ السادسة والخمسين عندما دفع عهد فيلهلم الأمة إلى الحرب العالمية الثانية. وخلال الثلاثة وأربعين عاما الفاصلة بين العمرين، شهدت برلين تحولا تاما. ولاحظ زيمل مباشرة التوسع الهائل للمدينة، وهدم المباني القديمة، وقيام أخرى، ونشوء القرى والنجوع كضواحي جديدة عبر طريق السكك الحديدية السريع وطرق المواصلات؛ والزيادة السكانية والثقافات الفرعية؛ وظهور منافذ تجارة التجزئة؛ وخاصة المتاجر ومراكز التسوق. وفي هذه السنوات نشأت برلين كمركز لكل من نخب السلطة في بروسيا القديمة

والمراكز المالية الجديدة، ووسائط الإعلام، والمصالح المنظمة والأحزاب السياسية (Sturmer 2000: 81–2). وأشبع زيمل بفضل وتيرة التغيير الثوري في برلين بتجربة التركز الشديد غير العادي للتحول الحضري والثقافي. وكان المال والعاصمة الكبرى يمثلان رموزا مركزية تعبر عن الحداثة. فقد أسهم الاقتصاد النقدي وعبَّر عن الكثافة المتزايدة في العلاقات غير المباشرة بين الناس، بينما تسبب المعدل السريع لزيادة حجم المدينة في نشوء بوتقة من المحفزات الجديدة في صورة ثقافات وطنية ألمانية في حال الاندماج، والجاليات المهاجرة، والتمويل الدولي وتجارة التجزئة الحديثة.

وكان علم الاجتماع عند زيمل نتاجا أيضًا للأزمة الحاصلة في الحياة الفكرية المرتبطة بهذه التغيرات العميقة. وكما يليق بالحداثة، عاش زيمل في وقت كانت الوقائع التقليدية قد انقلبت بين عشية وضحاها وتعاقب المجتمع على أفكار جديدة وثورية حول الهوية، والتواصل والممارسة على نحو جرئ. وما من مجال غير العلم يتبدى فيه ذلك بوضوح شديد. وقد تأثر زيمل بالتأكيد بالنقاش الحداثي في علم الاجتماع الألماني أواخر القرن التاسع عشر. وكان هذا متمثلاً في النزاع بين الكانطيين الجدد الذين اعتبروا أن العلوم الطبيعية والثقافية لها نمط خاص وتتطلب بمقتضى ذلك منهجيات خاصة، وأنصار الطبيعة الذين رأوا أن المنهجية العلمية مناسبة لدراسة الثقافة والطبيعة. وظهرت مناهج التأويلية والفهم من هذا الصراع[٣]. وركزت مناقشة مماثلة بين المدارس التاريخية والكلاسيكية الجديدة في الاقتصاد على دور الأحكام القيمية في مجال البحث العلمي وعرضت مفهومي التحيز القيمي والحياد القيمي[٤].

ولم يتخذ زيمل موقفا مباشرا من هذه المناقشات، على الرغم من أن عمله يعكس بوضوح نتائجها. وعلى وجه الخصوص، ركز على مسائل التمييز بين الثقافة الذاتية والموضوعية، ومعضلة كيف يتم فكريا استيعاب التدفق بطرق جديرة

بالاهتمام. وما من شك في اعتقاد زيمل في إمكانية قيام فهم علمي لثقافة الحداثة، وأن هذا في واقع الأمر هو موضوع بحثه، كما أوضح ذلك بقوله (102 :1900):

إن الهدف من أفكارنا هو العثور على ما هو ثابت وموثوق به فيما وراء المظاهر سريعة الزوال، والأحداث المتدفقة؛ والتقدم من الاعتماد المتبادل إلى الاكتفاء الذاتي والاستقلال. وبهذه الطريقة يمكننا أن نقف على نقاط محددة يمكن أن توجهنا خلال متاهة من الظواهر، وتمثل نظير ما نتصوره عنها كذات قيمة ومحددة.

إن تحليله للتجربة الحديثة يعود باستمرار إلى مسألة التأثير "المتعادل" للتغير المتواصل و"شحوب" العلاقات المتبادلة مع الآخرين. ومع ذلك، فإنه يعترف أيضا بالفروق الجوهرية ويتجلى ذلك أكثر في التمييز بين الارتباط السطحي بالحياة اليومية والارتباط العلمي الذي هو قادر باستمرار على إنتاج رؤى وأشكال معرفية. فالوضعية والتجريبية غريبة على دراساته. ومع ذلك، يكفي زيمل الوقوف موقف المضاد للحداثة حال إدراكه بأن العلم يقدم طريقا للخروج من الحلقة الشريرة للنسبية الثقافية والاضطرابات النفسية التي أحدثتها الحداثة.

الـذهنيـة

ما ذهنية الحداثة؟ إن الحداثة عند زيمل تختلف عن التقليدية باستبدال الجوهر بالشكل كشأن محوري في الوعي الشعبي. فالمجتمع التقليدي يرى الهوية والمكان والثقافة محكومة بمبادئ الوراثة الجوهرانية والخالدة، ومقيدًا حضوره بضرورة الإيمان. والقانون الذي يحكم عالم الملك وحاشيته هو قانون من عند الله. وبحسب هذه القراءة، فإن الثقافة هي توزيع للجواهر الثابتة والنقية، ومعرب عنها بدقة في تصور التدرج الوراثي القديم والمجد العظيم للإله. بل هو نظام مغلق لا مجال فيه لتغيير موقف ومكانة ومجتمع محلي. وفي المقابل، تعتبر الحداثة نظاما مفتوحا للغاية قائم على معايشة الناس لتجربة الحراك صعودا وهبوطا، ولا مجال لتخصيص

المكافآت وتغيير المكانات بالوراثة في وجود أنظمة التنافس. ويزدهر مثال الجدارة في ظلها. وقد لا يتكرر هذا المثال بقدر متساوٍ في ثقافة الحياة اليومية، ولكن له وجود ينشئ نبرة العلاقات في الحياة اليومية، وخاصة عندما تكون هذه العلاقات تلبية لعوائق جبروت الوراثة والعرف. فالثقافة برأي زيمل هي الشكل، بمعنى أنها تشير إلى الفئات الموحدة التي تحول الخبرة الخام إلى وحدات محددة. وهو يفرق بين الشكل والمحتوى، الذي يراه نواة الحياة الاجتماعية التي، كما يقول ليفين **(1971: xv)** "لا يمكن لنا فهمها في صورتها الفورية". فدراسة الشكل تكشف المحتوى، لكن الوضع معقد في إطار الحداثة بسبب من اضطراب الشكل.

ويحيط زيمل هذه الحجج بافتراض يقول بأن عملية الانتقال من المجتمع التقليدي إلى الحديث تنطوي على هيمنة الثقافة الموضوعية على الثقافة الذاتية. وفي إطار الحداثة ليست الثقافة الموضوعية مفروضة على الأفراد من قبل تكوين اجتماعي مهيمن كما هو الحال، على سبيل المثال، في ظل الحكم الملكي التقليدي، والبلاط، والحكم الطبقي. وبطبيعة الحال، يدرك زيمل وجود نظم التدرج في مجتمع الحداثة ويقر بأن بعضها يحمل بقايا مبدأ الوراثة. ومن ناحية أخرى، فإن محور التحليل عنده حول بلورة الثقافة الموضوعية المستمدة من التفاعل بين مجموعات من الفاعلين. وهو يعني بمصطلح الثقافة الموضوعية، قبل كل شيء، روح **(Geist)** القدرة على الحساب الرشيد، والابتكار التكنولوجي والنفوذ العلمي الذي يتخلل الحياة اليومية. ويشير المصطلح المقابل، وهو الثقافة الذاتية، إلى عالم العواطف والممارسات المحلية، والأعراف والارتباطات، أحلام اليقظة الشخصية والعلاقات الوهمية. وكان الانقسام بين هذين الثقافتين موضوعًا بارزًا للغاية في علم الاجتماع الألماني نهاية القرن التاسع عشر. ووصل إلى ذروته في أطروحة العقلانية عند ماكس فيبر باستعارة بائسة وغريبة حول تقويض سحر العالم الحرون والموسوم بالتعدي.

ويرى علم اجتماع زيمل أن تقسيم العمل والاقتصاد النقدي العلة من وراء هذه العملية. فهما يسهمان بنصيب في التأثير العميق على العلاقات البشرية التي، على مستوى التجربة المشتركة، يتم الإعراب عنها في مشاعر الجهل، والعزلة، والانقسام، والصراع. وفي مواضع شتى في سياق مناقشته لمسألة تقسيم العمل والاقتصاد النقدي يشبه تحليل زيمل للتجربة الحديثة عمل ماركس حول الاغتراب والتسليع. وهو ما يعني أنه يصور الثقافة الموضوعية كتشيئ للعلاقات البشرية يعلو على الذوات ويهبط عليهم كشيء خارجي. ومع ذلك، في حين يفترض ماركس السمو في صورة الاعتراف بالمصالح الطبقية وبالثورة الطبقية، نجد دراسات زيمل السوسيولوجية أكثر تحفظا ورزانة، وتقدم الحداثة بوصفها تكوينًا تتنافر فيه وتختلف الذهنيات على مستوى الثقافة. ويعرض فريسبي وفيذرستون هذا التأكيد على اختلاف العقليات وتنافرها الذي فيما يتم التعبير عنه منهجيًا في دراسات زيمل السوسيولوجية في صورة التعدد الواعي للمنظورات -وهو التزام بعرض المواضيع من مجموعة متنوعة من المنظورات (25-1 :1997).

والملاحظ أن اتجاها قويا داخل تراث علم اجتماع الفعل يخلط بين الفعل والمصلحة. ويتم تحليل الأفعال من حيث نوايا الفاعلين، سواء كانوا أفرادا أو جماعات. ويعتبر زيمل عالم اجتماع غير عادي بين علماء اجتماع زمانه في تجاوزه لهذا الخلط. فمفهوم المعاشرة عنده يسعى للإحاطة علما بشكل اللعب مع الآخرين في الحياة. واللعب من أجل اللعب، دون أي دوافع خفية، هو جوهر المعاشرة. ولذلك فقضية وقت الفراغ، وأحلام اليقظة، والدردشة عديمة الجدوى لا تلقى عظيم اهتمام في دراسات علم اجتماع الفعل. إذ تعد صورا تافهة من أفعال التبادل والتفاعل. أما في دراسات زيمل في علم اجتماع الثقافة فهي مميزة باعتبارها موارد محورية في تحقيق الاندماج الاجتماعي وإعادة الإنتاج. بالتوازي يمكن استخلاص التصور ذاته فيما قام به بنيامين (1999 ,1970) من تحليل له شهير لحال المتسكع، وله على وجه الخصوص حجة يقول فيها بأن العناصر المنكورة والعادية في المجتمع هي مصدر

تفسير الثقافة. وقد سبقت مقاربة زيمل طرح بنيامين في قيامها بإضفاء الأهمية على عقليات الناس العاديين التي تبدو تافهة في الحياة اليومية.

المـــال

إن كتاب فلسفة المال (1900) لهو أشهر أعمال زيمل. وفيه يرى المال مصدر حيادية علاقات التداول والتبادل التي تشكل الحياة الداخلية للحداثة. فالوعي الشديد بالطابع المصطنع، والتعسفي، والعابر والطارئ الذي يسم جميع العلاقات حاضر في المعاملات النقدية. ويعتبر المال نموذجا مثاليا على هيمنة الثقافة الموضوعية على الثقافة الذاتية لأنها تتجسد كثيرا في صورة قوة تقع خارج الحياة الذاتية وتجبرنا على التصرف كما لو كنا حيال شيء راسخ. ورغم أن التضخم والبطالة وانخفاض قيمة العملة أمور تنشأ عن أنشطة البشر وقرارتهم لكنها ذات آثار لا إنسانية. فهي تبعدنا عن الثقافة الذاتية لأنها تحد من خياراتنا وتمنعنا من التصرف كما يحلو لنا. ونتعلم منها بموضوعية ما الواقعي في تسيير الحياة فنفصّل خياراتنا وفقه.

إن انشغال زيمل بالاقتصاد النقدي نابع من قراءته له باعتبارها تجسيدًا كاملاً لثقافة التبادل التي تسود عقليات الحداثة. فعنده يعتبر كل تفاعل ونظرة ولمحة وجانب تعبير عن توازن الطاقة المتبادلة والمشروطة والمتروية والمتقلبة، التي تميز التجربة الحديثة. ولذلك فدراسة التبادل المالي نهج فعال في استجلاء علاقات التبادل المختلفة والمتنوعة التي يتكون منها المجتمع. حيث يقول زيمل (1900: 101) بأن المجتمع، مثل المال، عبارة عن:

بنية تسمو على الفرد، ولكن هذا السمو ليس مجردا. وبالتالي تنأى الحياة التاريخية عن بديل الحضور سواء داخل الأفراد أو في صورة عموميات مجردة. فالمجتمع عام، وفي الوقت نفسه، موجود على نحو ملموس. من هذا تنشأ أهمية

فريدة من نوعها للتبادل، باعتباره التحقق الاقتصادي- التاريخي لنسبية الأشياء، بالنسبة للمجتمع؛ فهو يعلي من قدر الموضوع وأهميته بالنسبة للفرد فوق خصوصيته، لا في حال التجريد، ولكن في وضع التفاعل الحي.

إن زيمل يرى المال أنقى شكل لعلاقة التبادل. ويقف وراء ذلك سببان: أولا: تبادل للقيم الاجتماعية. وهو تبادل يشمل طرفين يتفقان على العملة المشتركة التي تجسد قيما اجتماعية تحدد فعل التبادل ببعده المادي أو الثقافي، سواء كان ذلك الفعل يستند إلى نفقات العمل أو تراكم السلعة.

وثانيا: يستند إلى الثقة. فمن دون الثقة المتبادلة في الاقتصاد النقدي، لا جدوى من فكرة وجود عملة مشتركة. وفكرة الثقة المتبادلة هي في جوهرها مقيدة بشروط؛ لأنه من الممكن تماما لأحكام القيمة المتبادلة أن تتفكك. وعلى هذا، فإن الركود الاقتصادي والكساد ظروف تتحلل فيها علاقات الثقة المتبادلة عبر الزمن. ولكن حتى في هذه الظروف يعمل الفاعلون الاجتماعيون وفق افتراض عام يقول بأن علاقات الثقة سيعاد تكوينها في نهاية المطاف على مستوى وظيفي جديد. وفي كل صفقة مالية، تتبدى عملية التبادل، بعد نشوء علاقات ثقة طارئة ، هي بمثابة الأساس الذي تقوم عليه ذهنيات مرحلة الحداثة.

وتستدعي دراسة المال أيضا افتراضا منهجيا أساسيا لدى زيمل، أعني: الترابط. إذ ينهض تحليله للعلاقات الاجتماعية على أساس أن كل شيء مرتبط بكل شيء آخر. فمن خلال التركيز على التبادل المالي يمكن الوقوف على مجمل التشكيل الاجتماعي. وكما لاحظ سيجفريد كراكور منقولا عن: **(Frisby 2002: 101)**، من دراسة المال أن زيمل قدم صورة شاملة لترابط وتشابك الظواهر. فهو يضع يده بوضوح على جوهرها ليذيبه مرة أخرى ويحوله إلى ارتباطات كثيرة ... ويكشف عن العديد من النقاط المشتركة الموجودة فيما بينها. ومن ضمن هذه الظواهر، على سبيل

المثال، التبادل، والملكية، والجشع، والإسراف، والسخرية، وحرية الفرد، وأسلوب العيش، والثقافة، وقيمة الشخصية، الخ.

إن هذا الاهتمام بالكشف عما هو ملموس في مجمل العلاقات لهو وارد بقوة في رؤية زيمل لسيكولوجيا المال. فهو يدرك ما ينطوي عليه المال من ازدواج باعتباره مصدرا لقياس درجة العلاقات الاجتماعية من جهة، ووسيلة لتحقيق الأهداف المرجوة. ولتوضيح هذه النقطة، نجد أن الحدث الواحد الحاصل في الاقتصاد النقدي، وهو البعيد عن ظروف الحياة الخاصة المباشرة - قادر على تقويض فرضيات نشوء مجمل الحياة الخاصة. فغياب الأسواق البعيدة، وحماية عملية خفض الائتمان أمور قد تؤدي إلى التضخم الذي يقلل ملكيات الفرد، وبالتالي يفسد علاقات الثقة المتبادلة، أو يؤدي للبطالة، التي تقضي على وسائل سير الحياة الخاصة. وبإدراك ما للمال من هذه الخصال يجعله موضع الاحترام وكذلك الخوف في كثير من الأوساط الاجتماعية. وفي نفس الوقت، يعد المال الموضوع المشترك في أحلام اليقظة، والآمال وشطحات الخيال، ومن ثم يعتبر الوسيلة الفعالة للغاية في كل حدب وصوب لتحقيق الغايات المرجوة. وفي الحالين -حال المسرة والمضرة- فإن سعي المال لإنتاج التشيؤ في الثقافة الذاتية واضح . وهكذا، فإن الاعتراف بترابط الاقتصاد النقدي يبرز الوعي بالضآلة النسبية للقوة الذاتية. وعلى العكس، فإن الرغبة في المال كوسيلة لتحقيق الأهداف تتضمن منطقيا تنحية الدور النفعي للمال الذي بمقتضاه يفقد المال طابعه كوسيط للتبادل ويتحول إلى مضيعة للحياة الخاصة.

فالاعتراف بما للمال من طابع مزدوج وقدرة على صنع التشيؤ يتسبب في نشوء نفسية متصدعة من المال. فمن جهة، يولد المال نزعة الشك فأن تدرس المال معناه أن تعرف أن قيمة الشيء لا أساس لها، بل هي برمتها مستمدة من شكل الشيء. ويصف زيمل هذا النحو من الحال بـ"نزعة الشك" لأن هذا الوضع يذوّب

التمييز بين القيم الاجتماعية العليا والدنيا ويحل محلها توجها مرنا صوب الشكل كغاية في ذاته. ومن جهة أخرى، يولد المال ما يسميه بالتوجه نحو اللامبالاة، وهو المفهوم الذي تطور حال قيامه بتحليل العاصمة الكبرى، كما سوف نرى. وهذا التوجه لا يختلف عن قضيتي ذوبان التمييز بين القيم الاجتماعية العليا والدنيا وحلول توجه مرن صوب الشكل. وبدلا من ذلك فإنه يرى أن جميع صور الصرف والتبادل تهبط إلى نفس المستوى الرمادي. وعلى سبيل التعويض تسعى إلى الفكاك بالرغبة في الإثارة، والسعي من أجل الانطباعات القصوى والولع بالسرعة كغاية في حد ذاتها.

هل يعني هذا أن زيمل يخلص إلى أن تطور الاقتصاد النقدي يقلل من حرية الإنسان؟ يبدو أن تحليله لازدواج بنية نظام التبادل النقدي يوحي بذلك. فتقسيم العمل يتسبب في ولادة تبعيات على الفرد وتشظي خبرته بقدر خضوعه لمهام العمل. وهكذا، فإن تقسيم العمل يتطلب من الفرد أن يكبت شخصيته بكاملها حتى يتسنى له التركيز في مهام العمل. وبالمقارنة بالمجتمع الإقطاعي، حيث يكون فيه التوجه نحو العمل موسوم بالمشاعية والاسترخاء المفرط، نجد أن الاقتصاد النقدي الحديث يتطلب من الأفراد أن يعيشوا في ظل إلغاء متعمد لشخصياتهم. ويتفاقم هذا الاتجاه في الاقتصاد النقدي، الذي يشجع بناء العلاقات على تبادل المنافع ويثبط تدخل الشخصية بكاملها. بيد أن زيمل على وعي كامل بأن وضع العامل الحر يختلف كثيرا عن القن الإقطاعي. فالعامل الحر له الحق في ترك العمل والانتقال من عمل إلى آخر. ذلك أن المال يقضي على العلاقة الإقطاعية بين العامل والأرض ويدفع بالمزيد من الحراك المهني والجغرافي والاجتماعي. ويسمح بالتمييز الكبير بين وظائف الأفراد، وعلى نفس الوتيرة يتسبب في نشوء تمايز اجتماعي واسع النطاق؛ إذ يعني استبدال نموذج التدرج بمبدأ الجدارة أن الروابط بين الأفراد تتسم بشدة التنوع والتقلب على غير حالها في ظل النظام الإقطاعي. باختصار ييِّسر المال إنتاج التنوع.

وليس المال مصاحبا تمام المصاحبة للتنوع. فعوامل تقسيم العمل، وتشكيل أصناف من الانعكاس السياسي، ونشوء الحواضر بالذات، عوامل هامة أيضا. كل هذه العوامل تشير إلى السير في اتجاه الفردية المفرطة. على هذا النحو فإنها تدعم الفرضية القائلة بأن تطور مجتمع التبادل يعزز الحرية. وعموما، هذا هو بالفعل موقف زيمل. ومع ذلك، وفي الآن ذاته، فهو معني بتوضيح الآثار السلبية المترتبة على ظهور الاقتصاد النقدي. وقد ذكرنا بعضها بعاليه، ولا سيما الاتجاه نحو الإلغاء المتعمد للشخصية، وتفتيتها، والعزلة، والتشيؤ، وهيمنة الثقافة الموضوعية على الثقافة الذاتية والاغتراب. فدراسات زيمل ليست منكبة على بعد واحد. فطابع التحليل فيها يتناول المجتمع كتشكيلة من التفاعلات المتبادلة من أجل الوقوف على تنوع هذه التفاعلات المتنوعة بل وعلى تنوع آثارها. حيث يتصور زيمل المجتمع كلا معقدا. وهذا التصور يفرض التزامات على مفسر الحياة الحديثة. فلابد أن يفهم المجتمع ليس فقط في ضوء التسلسل السببي ولكن من حيث مجموع التفاعلات وتداعياتها المختلفة. وهذا لا يتطلب فقط مستوى غير عادي من التعلم، بل يتطلب أيضا الانفتاح غير العادي على التفاعل في جميع مظاهره المختلفة. هذا هو أحد الأسباب التي تجعل بعض المواضيع الأكثر شهرة في مقالات زيمل التي كانت مفهومة في زمانه وكذلك حتى يومنا هذا، هي من شواذ الموضوعات السوسيولوجية: من قبيل "المغامر"، و"الغريب"، و"الخراب". وهذه المقالات هي محاولة للوقوف على التنوع والصفات المقتصرة على التبادل والتفاعل. ولا يقوم زيمل بدراسة هذه الموضوعات في ذاتها، بل كتأملات في الطابع المترابط للخبرة الحديثة. ولعل شاهدا من مقاله "المغامر" (187-8 :1971) مثال نموذجي، ويمكن الاستشهاد به كمثال على إصرار زيمل على دراسة المجتمع ككل معقد:

ما نسميه بالمغامرة على نقيض تلك الارتباطات الحياتية المتشابكة، وعلى نقيض هذا الشعور بأن العوائق، والتقلبات، والعقد لا تزال، على كل حال، مستمرة. فالمغامرة هي بالتأكيد جزء من وجودنا، في تماس مباشر مع الأجزاء

الأخرى التي تسبقها وتتبعها، وفي نفس الوقت، مع ذلك، فإن معناها الأعمق، يقع خارج مجرى الحياة المعتاد. ولا يلمسها أبدا من غلافها الخارجي. وحين ذلك، تعود، في نفس الاتجاه، كما كانت، إلى هذا السياق مرة أخرى ... بل وهي جسد أجنبي على وجودنا الذي لا يزال متصلا بشكل ما مع المركز؛ مع الخارج، ولو من خلال درب طويل غير مألوف، جسد هو رسميا جانب من الداخل.

العاصمة الكبرى

إذا كان تحليل زيمل للاقتصاد النقدي يمثل محاولته الأكثر اكتمالا للتعامل مع أنواع مختلفة من التفاعل والتبادل في الخبرة الحديثة، فإن عمله حول العاصمة الكبرى يشكل جانبا إضافيا جوهريا في ذخيرته السوسيولوجية. فالعاصمة الكبرى خلية التفاعل والتبادل، وهي تكثيف للتنوع الذي يتيسر بفضل الاقتصاد النقدي مع تقسيم العمل. فتقسيم العمل وهيمنة الثقافة الموضوعية على الثقافة الذاتية أوضح ما يكون في العاصمة الكبرى؛ إذ تفرض على النفس تركيز العلاقات الكمية وشروطها بسبل محددة. ويميِّز زيمل نوعين للشخصية باعتبارهما استجابة لنشوء العاصمة الكبرى. أولها: شخصية اللامبالي التي أتينا على ذكرها بعاليه. وهي شخصية تقوم بتطوير مثل هذا الوعي الحاد بأن الشكل قد أغار عليها لذلك تطورت آلية دفاع اللامبالاة. ولا شيء يفاجئها ولا يثير دهشتها. ولا تهزها المآسي ولا الانتصارات ولم يتحرك لها ساكن من قبل بسبب مأساة أو انتصار، ولكنها تحافظ على برودها في وجه كل ما هو جديد من البيانات والمعلومات الحسية. وهي حقًا لون من ألوان الانسحاب الاجتماعي، لأنها تعتمد على الابتعاد عن التنوع والاختلاف الماثل في التبادل والتفاعل. ويربط زيمل هذه الانسحابية بتضاؤل خبرتها الحديثة طالما تنطوي على طموح بائس للتعامل مع الحداثة وفقا لشروطها كما لو أن الآخرين لا جدوى منهم. وفي مقالاته (1971) عن "الدعارة"، و"الفقراء" و"البخيل" و"المبذر"، يكشف كثيرا من الجوانب المهمة لشخصية اللامبالي، وبالذات صفاته المخادعة.

والنوع الثاني الموجود في العاصمة الكبرى، هو شخصية ضعيف الأعصاب. إنها حالة نفسية تستجيب لمحفزات العاصمة الكبرى سريعة التغير باتخاذ موقف شديد الإثارة والعصبية، وإن أصحابها من المدمنين للموضة، والقيل والقال والعلاقات الجديدة، ولا يدوم حالها على استقرار وسكينة. فتضحى الحياة بدلا من ذلك سعيا لا عنان له وراء البواعث والأحاسيس الجديدة. وهذا المسعى لا عنان له لأنه لا يوجد إحساس جديد أو حافز في حال الدوام. فالجاذبية تنبع من تقلب الأحاسيس والمحفزات دوما. ولكن هذه الجاذبية أيضًا أمر خطير لأن ضعيف الأعصاب يدرك أن توقع الإشباع لا يمكن له أن يوجد من خلال التفاعل. فدرجة تحقق الإشباع ، هي الدرجة التي يفقد فيها ضعيف الأعصاب اهتمامه ويبتعد من أجل محفزات جديدة. شخصية ضعيف الأعصاب مثال آخر على الروح الانسحابية طالما يفترض أن التفاعل والتبادل لا يمكن أبدا أن يكون أكثر من مجرد شيء عابر ومتشظي. فتحقق الشخصية الكاملة مسألة تظل دوما خارج إدراك ضعيف الأعصاب لأنها تتطلب درجة من الالتزام لا قبل له بها.

إن الشخصيتين من الملامح المعروفة للمدن اليوم. وتعكسان أطروحة زيمل التي يقول فيها بأن هيمنة الثقافة الموضوعية على الثقافة الذاتية سيطرة ضارة. وعلى العكس يشدد على خصوبة العلاقات في العاصمة الكبرى التي تنتج قدرًا غير مسبوق من التبادل والتفاعل، وهذا بدوره ينتج نافورة من المحفزات السريعة والمتواصلة من الداخل والخارج. ولأن العاصمة الكبرى هي تركيز للثقافة الموضوعية فإنها تخضع الفرد لضغوط شديدة من جراء توحيد المقاييس والتسطيح. وعلى الرغم من أن استجابات الشعور بالملل وضعف الأعصاب تنطوي على روح انسحابية، يتم التعبير عنها في كثير من الأحيان بطرق مبسطة تؤكد على الانحراف والاختلاف. فمن خلال الأزياء والزينة وأسلوب المعاشرة يقاوم الفرد الآثار السطحية للثقافة الموضوعية. ووجه المفارقة في المواقف العامة لعدم المبالاة وضعف الأعصاب هو أنها تساهم في تعزيز التنوع الخارجي حيث

يلجأ الفرد إلى استراتيجيات الذاتية المفرطة، من أجل مواجهة التوحيد القياسي. هذه الاستراتيجيات تلون المظهر الخارجي للتبادل والتفاعل في العاصمة. ومع ذلك، فإنها لا تواجه تأثير الثقافة الموضوعية. حقا يمكن قراءة انتشارها كمقياس لانفجار الثقافة الذاتية حيث يلجأ الأفراد إلى الأسلوب والشكل ليعلنون اختلافهم. وبالتالي يتم تعزيز الاتجاهات الحاسمة للحداثة التي تتمثل في إحلال المظهر محل الجوهر والشكل محل المحتوى.

خاتمة

وكما يلاحظ كيرت وولف (1950: xxxiv-xxxv)، فإن دراسات زيمل السوسيولوجية تناولت على الدوام القضايا الفلسفية التي لها علاقة بظاهراتية الخبرة الحديثة. ولأن فلسفة الثقافة ليست ذات تأثير قوي سواء في علم اجتماع الثقافة أو الدراسات الثقافية، فإن "السوسيولوجيا الفلسفية" عند زيمل لم يتم استيعابها بشكل كامل. وفوق ذلك، فإن تشديده على ما تنطوي عليه الخبرة الحديثة من تجزيئ وعدم اكتمال يتسبب في انتهاجه أسلوبا في التحليل يتسم بالإيجاز والانطباعية. وإن الصعوبات الناجمة عن محاكاة هذا الأسلوب في التحليل، تواكبها مشاكل في الوقوف على سماته الخاصة. فما من أحد يكتب مثل زيمل، وذلك لأن أسلوبه في التفسير كان نتاج تقبله النادر للحداثة. وقد كان نشطا في برلين في إطار الظرف القائم عندما أخذت العادات التقليدية غير المنتظمة، والأخلاق والممارسات الخاصة بالشعب الألماني في الارتباط بوحدة وطنية سطحية نتيجة لثورة بسمارك الاقتصادية والسياسية. ولا عجب أن يتشبع زيمل بالطرح القائل بأن الثقافة الموضوعية أقرب إلى خطر يداهم الثقافة الذاتية على نحو يدمرها ولا يرحمها.

غير أن فهمه للحداثة صوّر أيضا ثروة الفرص الجديدة التي فصلت الرجل والمرأة الحديثة عن الماضي، حيث أثارت الحداثة نسبة بعينها من الدوافع النفسية

والخطط. وأعربت عن نفسها في نشوء شخصيات من نوع جديد تركت بصماتها على الثقافة الموضوعية. ويتبين لنا، من قراءة زيمل، بزوغ ثورة في علم الجمال، وصعود الحركة النسائية، وأزمة الذكورية وتناقضات القومية أواخر القرن التاسع عشر. وقد فتح زيمل بابا على مصراعيه أمام جميع هذه القضايا قبل أن تناقش على نطاق واسع، ناهيك عن فهمها.

وقد تبع مسار التطور في علم الاجتماع لأكثر سنوات القرن العشرين تنويعات على علم اجتماع الفعل أو المؤسسات. وما بين بارسونز والماركسية، يكن زيمل مثيرا للاهتمام، ولكنه في نهاية المطاف تحفة غير منطقية في عصر ثقافة الصالونات المنحط، والتفلسف المتروي بشأن تجربة العاصمة. وعندما أخذت عيوب علم اجتماع الفعل والمؤسسات في الظهور بالثمانينيات، أصبحت قيمة عمل زيمل عن الحداثة موضع تقدير.

وأضحت الطبعة الثانية من كتاب فلسفة المال المنشور في روتليدج عام ١٩٩٠ وحرره توم بوتومور وديفيد فريسبي، أكثر الكتب مبيعا لبعض الوقت في قائمة علم الاجتماع الأكاديمي. ورأى البعض في وصفه للحداثة بطابع التجزئ والنسبية وعدم الاكتمال باعتبارها وصفا سابقا على ما بعد الحداثة. ولعل هذه القرابة المدعاة قرابة لا محل لها. ولقد التزم زيمل بالفهم العلمي للثقافة والعلوم. واستند في ذلك على الكشف عن الحياة الثقافية والاجتماعية من خلال إجراء دراسة للأجيال. وبعبارة أخرى فإنه بذلك يفترض درجة من الاستمرارية التي تتناسب مع الرؤى المروعة التي فصلها، على سبيل المثال، بودريار وليوتار **(Rojek and Turner 1993; Rojek and Turner 1998)**. بيد أن تراث زيمل لا يزال قيد البحث في الدراسات الثقافية وعلم اجتماع الثقافة. وقد حان الوقت لنعترف له، لا باعتباره أول عالم اجتماع للحداثة، ولكن باعتباره أحد الآباء المؤسسين لعلم لجتماع الثقافة.

هـــــوامـــش

(١) دافعت مدرسة برمنجهام عن المثل الأعلى لـ"المثقف العضوي" باعتباره العامل الفكري المثالي. والمفهوم مستعار من أنطونيو جرامشي. وهو يشير إلى المثقف الذي يعمل كهمزة وصل بين الأفكار المتطورة في المجتمع والشعب. وتجري المقارنة المحددة بين المثقف العضوي والمفكر التقليدي. ويعتبر هذا الأخير منفصلا عن المجتمع والثقافة بشكل مفرط في أكاديميته. وفي المقابل المثقف العضوي الذي يقف كنقطة تحول بين الأفكار المتطورة في المجتمع والجماهير. ولعل رأي برمنجهام في العامل الفكري رأي مسيّس للغاية. فالعامل الذي لا التزام سياسي علني له للقيام بدفع مصالح الطبقة العاملة، كما هو الحال مع العامل عند زيمل، يقع عموما على هامش مقاربة برمنجهام.

(٢) وينشغل علم الاجتماع المؤسسات بتحديد المؤسسات الاجتماعية الرئيسية، والتعريف بوظائفها. ومقاربته تطورت بكاملها في تراث البنائية الوظيفية المرتبط بتالكوت بارسونز وأتباعه. ومع ذلك، فعلم الاجتماع المؤسسي يتبدى في مقاربات راديكالية كثيرة، لا سيما مقاربات ألتوسير والنسوية ومدرسة فرانكفورت. ونجد في هذه التقاليد دلالة سلبية لمفاهيم الأيديولوجيا والدولة القمعية وأجهزة الدولة الإيديولوجية والنظام الأبوي والأسرة وصناعة الثقافة. وهي مرتبطة بقضية زيادة القمع والتبعية. أما علم اجتماع الفعل فهو معني بسبل التفاعل وعواقبه. ودراسات فيبر ومدرسة التفاعلية الرمزية أمثلة لمقاربة الفعل. فما يواجه يانوس هو أعمال علم اجتماع الفعل. وفي معظم صور علم اجتماع الفعل، لا سيما عند فيبر، وجوفمان، وجارفنكل، فإنها منشغلة بفهم تأويل الفعل الاجتماعي وعلاته. ومع ذلك، فإنه يمكن أيضا أن يعالج مسألة تحول الفعل من خلال السلوك الأداتي (جرامشي، هوول، جيلروي).

(٣) التأويل نظرية في تفسير الفعل الإنساني وعواقبه. ويفترض مفهوم الدائرة التفسيرية عند جادامر (1960) بأننا نتمكن من تفسير وفهم الفعل الملموس مع الإشارة إلى علم الكونيات الاجتماعية الذي أنتجه. ومهمة العامل الفكري في مجال العلوم الاجتماعية

هو توضيح معالم علم الكونيات الاجتماعية الذي يموضع فيه الفاعلون من أجل الحصول على نظام عالمي أكثر انعكاسية. والكلمة الألمانية **Verstehen** تعني الفهم. ومنهج الفهم يرتبط على نحو خاص بسوسيولوجيا ماكس فيبر الذي يفترض أن مهمة علم اجتماع الفعل هي استكشاف تصرفات البشر من زاوية المعنى الذاتي للفعل. إذ تحث مقاربة فيبر علماء الاجتماع على التماهي مع المعنى الذاتي الذي يضفيه الفاعلون الاجتماعيين على سلوكياتهم.

(٤) وتوجد مناقشة طويلة بعلم الاجتماع حول مسألة ما إذا كان يمكن للممارسة الاجتماعية أن تطمح للتوصل إلى الحياد. ويتوخى هذا الشرط وجود علاقة علمية مباشرة بين تفسير الواقع والكشف عنه. وهو شرط عرضة للهجوم الوافد عليه من النسبية الثقافية التي تفترض أن يوضع كل نشاط اجتماعي في دائرة تفسيرية تنشئ الفاعلية والفهم. وقد أدرك فيبر أن علم الاجتماع قد يفشل في تحقيق شرط الحياد. ومع ذلك، حث علماء الاجتماع على السعي إلى عزل قيمهم وبلورتها. ومن خلال النقاش المنفتح والانعكاسي لدى علماء الاجتماع وسائل تخفيف تأثير القيم على البحوث. وجادل فيبر أن علماء الاجتماع بسيرهم في هذا الطريق يمكن أن يسهموا في التوصل لحقائق علمية عن المجتمع. ومع ذلك، ليس لديهم شأن في السعي إلى ترسيخ القيم المطلقة في المجتمع لأن ذلك دوما شأن سياسي وجدال أخلاقي. ولذلك للحياد معنى مزدوج في علم اجتماع الفعل. حيث يشير إلى العزل المنهجي للقيم من أجل تحييد نفوذها على البحث، ويشير أيضا إلى امتناع علم الاجتماع عن المشاركة كحامل للمعرفة العلمية في النقاش حول القيم المطلقة.

المراجـــــع

Benjamin, W. (1970) Charles Baudelaire, London, Verso

Benjamin, W. (1999) The Arcades Project, Harvard, Belknap

Frisby, D. (1981) Sociological Impressionism, London, Heinemann

Frisby, D. (2002) Georg Simmel, (Revised edition), London, Routledge

Frisby, D. and Featherstone, M. (1997)(ed) Simmel On Culture, London, Sage

Gadamer, H. (1960) Truth and Method, London, Sheed & Ward

Kracauer, S. (1995) The Mass Ornament, (ed Levin, T.) Cambridge, Harvard University Press

Levine, D.(1971)'Introduction', ix–lvx, (in) Simmel, G., On Individuality and Social Forms,Chicago, Chicago University Press

Simmel, G. (1900) The Philosophy of Money, (1978 edition) translated by Bottomore, T. and Frisby, D., London, RKP

Simmel, G. (1950) The Sociology of Georg Simmel, (ed Wolff, K), New York, Free Press

Simmel, G.(1971) On Individuality and Social Forms, (ed Levine, D.), Chicago, University of Chicago Press

Simmel, G. (1990) The Philosophy of Money, (revised edition, translated by Bottomore, T and Frisby, D.), London, Routledge

Stumer, M. (2000) The German Empire, London, Weidenfeld & Nicolson

Wolff, K.H. (1951)'Introduction', vii-lxiii, The Sociology of Georg Simmel, New York, Free Press

الفصل الثالث

مدرســـة فــرانكفــورت

دوجـــلاس كيـــلنر

إن "مدرسة فرانكفورت" عبارة عن جماعة من المنظرين الأمريكيين الألمان الذين طوّروا تحليلات قوية للتغيرات الحاصلة في المجتمعات الرأسمالية الغربية منذ نظرية ماركـــس الكلاسيكية(١). فقد قام العاملون في معهد الدراسات الاجتماعية في فرانكفورت بألمانيا، فـــي أواخر العشرينات وبواكير الثلاثينات، مثل ماكس هوركهايمر، وتيودور أدورنو، وهربـــرت ماركوزة، وليو لوفنتال، وإريك فروم؛ بتحليل عدد كبير من الظواهر الثقافية، بدءًا مـــن الثقافـــة الجماهيرية والاتصال إلى الموسيقى الكلاسيكية والأدب. وبينما عُرِف أدورنـــو، ولوفنتال، وماركوزة باعتبارهم منظرين أدبيين، أنتجت مدرسة فرانكفورت أيضا بعض أعمالهـــا الأولـــى ضمن النظرية النقدية حول أهمية الثقافة الجماهيرية والاتصال في مجال إعـــادة الإنتاج الاجتماعي والهيمنة. وفي نظريتها حول صناعة الثقافة، طرحت مدرسة فرانكفورت النماذج الأولى للدراسات الثقافية النقدية التي تحلل عمليات الإنتاج الثقافي، والاقتصـــاد السياسي، وسياسات النصوص الثقافية، وتلقي الجمهور واستخدام الأعمال الفنية الثقافيـــة (Kellner, 1989; 1995; Steinert, 2003). ووفقا لذلك سوف أقف أولا على حدود نقدها المبدع للثقافة الجماهيرية والاتصال، وبعد ذلك سوف أبين وجهات نظرها الواسعة في علم الاجتماع الثقافي، مشددا على كل من المساهمات ومعالم القصور .

مدرسة فرانكفورت والصناعات الثقافية

إن مدرسة فرانكفورت هي أول من بدأت العمل في مجال الدراسات النقدية للاتصال الجماهيري والثقافة، وأسفر هذا عن أول نظرية نقدية حول الصناعات الثقافية (انظر/ي: Kellner, 1989; 1995; 1997). ومع انتقالها من ألمانيا النازية إلى الولايات المتحدة، شهدت في البداية ظهور ثقافة وسائل الإعلام التي تشمل السينما، وموسيقى البوب، والإذاعة، والتلفاز، وغيرها من أشكال الثقافة الجماهيرية (Wiggershaus, 1994). وفي الولايات المتحدة، حيث وجدوا أنفسهم في المنفى، كان الإنتاج الإعلامي إلى حد كبير شكلا من أشكال الترفيه التجاري الذي تسيطر عليه الشركات الكبرى. وطوّر اثنان من المنظرين الرئيسيين فيها، وهما ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، طرحا حول "صناعة الثقافة" للفت الانتباه إلى ما يجري من تصنيع وتسويق للثقافة في إطار علاقات الإنتاج الرأسمالي (Horkheimer and Adorno, 1972). وكان هذا الوضع أكثر وضوحا في الولايات المتحدة حيث يوجد القليل من الدعم الحكومي للسينما أو التلفاز، وحيث توجد ثقافة جماهيرية تجارية للغاية أصبحت سمة مميزة من سمات المجتمعات الرأسمالية، وموضة الاهتمام بالدراسات الثقافية ذات التوجه النقدي.

كذلك طورت مدرسة فرانكفورت، خلال الثلاثينات، مقاربة نقدية متعددة التخصصات للدراسات الثقافية ودراسات الاتصال، مقاربة تجمع بين الاقتصاد السياسي، والتحليل النصي، وتحليل الآثار الاجتماعية والأيديولوجية لوسائل الإعلام. وصاغت المدرسة مصطلح "صناعة الثقافة" للدلالة على عملية تصنيع الثقافة ذات الإنتاج الضخم والضرورات التجارية التي تدفع عجلة النظام. فحلل المنظرون النقديون جميع المنتجات الثقافية المنقولة إعلاميا في سياق الإنتاج الصناعي، الذي تُظهر فيه منتجات الصناعة الثقافية نفس الخصائص التي تتبدى في المنتجات الأخرى ذات الإنتاجية الكبيرة، من التسليع، والتوحيد القياسي،

والإنتاجية الكبيرة. ورغم ذلك للصناعات الثقافية وظيفة محددة لتوفير الشرعية الأيديولوجية للمجتمعات الرأسمالية القائمة، ودفع الأفراد في طريقها للحياة.

ولعل من نماذج الدراسات التي قدمتها المقاربة النظرية لمدرسة فرانكفورت ما نجده لدى أدورنو من دراسات تحليلية لموسيقى البوب، والتلفاز، وغيرها من الظواهر التي تتراوح بين أعمدة التنجيم إلى الخطب الفاشية (1991; 1994)، ودراسات لوفنتال في الأدب الشعبي والمجلات (1961)، ودراسات هيرتزوج عن المسلسلات الإذاعية (1941)، وما يرد من رؤى وانتقادات للثقافة الشعبية عند هوركهايمر وأدورنو في دراستهما الشهيرة المعنونة بـــ "صناعة الثقافة" (1972; Adorno, 1991). وعلاوة على ذلك، ففي نظرياتهم حول صناعة الثقافة ونقد الثقافة الجماهيرية، كانوا أول المنظرين الاجتماعيين الذين أدركوا أهمية هذه القضايا في إعادة إنتاج المجتمعات المعاصرة. فمن وجهة نظرهم، تعتبر الثقافة الجماهيرية والاتصالات التي يتم بها تقضية وقت الفراغ، هي العامل الهام في التنشئة الاجتماعية، ووسيط نقل الحقيقة السياسية، وينبغي بالتالي اعتبارها المؤسسات الكبرى في المجتمعات المعاصرة التي لها آثار سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية متنوعة.

وعلاوة على ذلك، فقد درس المنظرون النقديون الصناعات الثقافية في سياق سياسي كنوع من دمج الطبقة العاملة في المجتمعات الرأسمالية. وكان منظرو مدرسة فرانكفورت أول جماعة من جماعات الماركسيين الجدد سعت لدراسة آثار الثقافة الجماهيرية وظهور المجتمع الاستهلاكي على الطبقات العاملة، التي تعتبر أداة الثورة وفق سيناريو الماركسية الكلاسيكية. كما قاموا أيضا بتحليل السبل التي تتمكن بها الصناعات الثقافية والمجتمع الاستهلاكي من ترسيخ أقدام الرأسمالية المعاصرة، ووفقا لذلك سعوا لوضع استراتيجيات جديدة للتغيير، وتحديد قوى التحول السياسي، والوقوف على نماذج التحرر السياسي التي يمكن لها أن تقف

بمقام معايير النقد الاجتماعي وأهداف الصراع السياسي. وتطلب هذا المشروع إعادة النظر في النظرية الماركسية وإنتاج العديد من المساهمات المهمة - فضلا عن اتخاذ بعض المواقف الإشكالية.

وركزت مدرسة فرانكفورت باهتمام على التكنولوجيا والثقافة، لتشير إلى الكيفية التي أصبحت بها التكنولوجيا قوة رئيسية للإنتاج وأسلوب تكوين التنظيم الاجتماعي والسيطرة عليه. وفي مقالة نشرت عام ١٩٤١ بعنوان "بعض الآثار الاجتماعية الحديثة للتكنولوجيا"، جادل هربرت ماركوزة بأن التكنولوجيا في الحقبة المعاصرة تعتبر "طريقة لتنظيم وإدامة (أو تغيير) العلاقات الاجتماعية، ومظهرًا من مظاهر الفكر وأنماط السلوك السائد، ووسيلة للسيطرة والهيمنة" **(ibid.: 414)**. وفي مجال الثقافة، أنتجت التكنولوجيا الثقافة الجماهيرية التي عوّدت الأفراد على التوافق مع أنماط الفكر والسلوك السائد، وبالتالي توفر أدوات قوية للتحكم والسيطرة الاجتماعية.

ولأنها من ضحايا الفاشية الأوروبية، فقد شهدت مدرسة فرانكفورت أولا السبل التي انتهجها النازيون لاستخدام أدوات الثقافة الجماهيرية لإنتاج الإخضاع لثقافة الفاشية ومجتمعها. وأثناء وجود أعضائها في المنفى بالولايات المتحدة، اعتقدوا بأن الثقافة الأميركية "الشعبية" ترقى لأعلى درجات الأيديولوجية وعملت على تعزيز مصالح الرأسمالية الأميركية. فالصناعات الثقافية مع وقوعها تحت سيطرة الشركات العملاقة، خضعت في تنظيمها لقيود الإنتاج الضخم، وأخذت تنتج منتجات ذات إنتاج ضخم تسببت في قيام نظام تجاري كبير للثقافة التي بدورها باعت القيم، وأساليب الحياة، ونظم "طريقة الحياة الأمريكية".

وقدمت أعمال مدرسة فرانكفورت ما يسميه بول لازرفيلد **(1941)**، وهو واحد من منشئي دراسات الاتصالات الحديثة، بالمقاربة النقدية، التي يميزها عن البحوث الإدارية. وكان فالتر بنيامين، المُنظر ذو المزاج الخاص متقلقل الانتماء

للمعهد، قد اعترض على مواقف أدورنو ولوفنتال وغيرهما من أعضاء الحلقة الداخلية لمعهد البحوث الاجتماعية. وفي أثناء كتابته في باريس في الثلاثينيات، لاحظ الرجل الجوانب التقدمية في مجال التكنولوجيات الجديدة للإنتاج الثقافي، مثل التصوير الفوتوغرافي والسينما والراديو. ففي كتابه العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي(1969)، لاحظ كيف حلت وسائل الإعلام الجديدة محل أشكال الثقافة القديمة حيث قام الإنتاج الشامل للتصوير الفوتوجرافي والأفلام والتسجيلات والمنشورات باستبدال التركيز على أصالة و"هالة" العمل الفني كما كان في العصر السابق. وبفضل تحرره من عماء الثقافة العليا، آمن بنيامين أن ثقافة وسائل الإعلام يمكن لها إعداد أفراد أكثر قدرة على النقد يستطيعون الحكم على ثقافتهم وتحليلها، تماما كما يمكن لعشاق الرياضة تشريح وتقييم الأنشطة الرياضية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن معالجة اندفاع صور السينما تسبب، كما اعتقد بنيامين، في بناء ذوات أقدر على تفادي وفهم تدفق واضطراب الخبرة في المجتمعات الحضرية الصناعية.

وقد عمل بنيامين بنفسه متعاونا مع الفنان الألماني برتولت بريخت غزير الأعمال على أفلام، ومسرحيات إذاعية مؤلفة، وحاول الاستفادة من وسائل الإعلام كأدوات للتقدم الاجتماعي. وفي مقال له بعنوان "الفنان كمنتج" (1999 [1934])، جادل بأن مبدعي الثقافة التقدمية ينبغي أن "يعاودوا توظيف" جهاز الإنتاج الثقافي، لتحويل المسرح والسينما، على سبيل المثال، إلى منتدى للتنوير السياسي والنقاش بدلا من كونها وسيطا لـــ"طهي" متعة الجمهور. فكل من بريخت وبنيامين كتبا مسرحيات إذاعية وكانا ينشغلان بالسينما كوسيلة من وسائل التغيير الاجتماعي التقدمي. وفي مقال حول نظرية الإذاعة، سبق بريخت شبكة الانترنت في دعوته لإعادة بناء أجهزة البث من نقل الاتصال في اتجاه واحد إلى نموذج أكثر تفاعلية من اتجاهين، أو أكثر في كتاب: (Silberman,2000: 41ff.) – وهو الشكل الذي تحقق لأول مرة مع جهاز راديو موجة المدينة CB radio والاتصال الإلكتروني بالحاسب.

وعلاوة على ذلك، رغب بنيامين في تعزيز سياسة ثقافية وإعلامية جذرية معنية بصوغ ثقافات معارضة بديلة. ومع ذلك اعترف بأن الميديا مثل السينما يمكن أن يكون لها آثار محافظة. وفي حين اعتقد أن من باب التقدمية أن تفقد الأعمال ذات الإنتاج الضخم ما لديها من "هالة"، وقوة سحرية، وأن يتاح للمنتجات الثقافية أن تتعرض لنقاش مفعم بالنقد والسياسة، إلا أنه اعتقد أن السينما قادرة على إنتاج نوع جديد من السحر الأيديولوجي من خلال عبادة المشاهير، وعبادة تقنيات مثل اتخاذ مسافة قريبة التي أدت لفيتشية بعض النجوم أو الصور عن طريق تكنولوجيا السينما. وشدَّد أيضا على ضمور الخبرة في العالم الحديث بسبب الآثار المترتبة على وسائل الإعلام والتكنولوجيا، التي طغت على الذات، وخلقت تجربة مجزأة وصدمات نفسية، وفي حالة تكنولوجيا الحرب وغيرها من التكنولوجيات الفتاكة، فإنها أنتجت الموت (Benjamin, 1969: 83ff.). وبذلك كان بنيامين أول ناقد ثقافي ثوري يمعن النظر في شكل وتكنولوجيا ثقافة الميديا في تقييم طبيعتها المعقدة وآثارها. وعلاوة على ذلك، طور مقاربة فريدة للتاريخ الثقافي تعتبر أكثر دواما مما تركه من تراث، وبها شكل تاريخ مدينة باريس في القرن الثامن عشر، وهو مشروع غير مكتمل يحتوي على ثروة من المواد للدراسة والتأمل (انظر/ي **Benjamin, 2000**، والدراسة في: **Buck-Morss, 1989**).

واستجاب ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو لتفاؤل بنيامين في تحليل له تأثير كبير حول صناعة الثقافة في كتابهما (جدلية التنوير)، الذي ظهر للمرة الأولى في عام ١٩٤٨ وترجم إلى اللغة الإنجليزية في عام ١٩٧٢. وقالا فيه: أن نظام الإنتاج الثقافي المهيمن عليه من السينما، والبث الإذاعي، والصحف، والمجلات- قد تم السيطرة عليه من خلال ضروريات الدعاية والعمل التجاري، وعمل على خلق التبعية لنظام الرأسمالية الاستهلاكية. وبينما أثبت النقاد اللاحقون ما في الكتاب من تلاعب مفرط، واختزال، ونخبوية، نجده يطرح تصويبا على أهمية كبيرة للمقاربات الأكثر شعبية لثقافة وسائل الإعلام التي قللت من شأن ما

تقوم به صناعات وسائل الإعلام من ممارسة السلطة على الجماهير وإنتاج فكر وسلوك يتلاءم مع المجتمع القائم.

مدرسة فرانكفورت و ثقافة وسائل الإعلام

لقد توقع هوركهايمر وأدورنو في كتابهما (جدلية التنوير) مجيء التلفاز في حديثهما عن ظهور شكل جديد من أشكال الثقافة الجماهيرية يجمع ما بين الرؤية والصوت، الصورة والسرد، في نظام يجسد أنواع إنتاج صناعة الثقافة، ونصوصها، واستقبالها. كما توقعا أنه سيكون بمثابة نموذج أولي لمنتج الثقافة الصناعية، فكتبا يقولان:

يهدف التلفاز إلى التوليف بين الإذاعة والسينما، ويكون له ذلك فقط لأن الأطراف المعنية لم تتوصل بعد إلى اتفاق، ولكن عواقبه ستكون ضخمة جدا وتعد بزيادة ضمور المسألة الجمالية بشكل كبير، لدرجة أنه بحلول يوم غد يمكن للهوية المستترة لكل منتجات الثقافة الصناعية أن تظهر منتصرة إلى العلن، محققة على نحو يدعو للسخرية حلم فاجنر بالعمل الفني الشامل، بانصهار جميع الفنون في عمل واحد. فتحالف الكلمة والصورة والموسيقى هو أكمل مما يرد في تريستان لأن العناصر الحسية التي تعكس بدقة سطح الواقع الاجتماعي هي من حيث المبدأ منصوص عليها في العملية الفنية نفسها، الوحدة التي يتولد عنها مضمونا مميزا... ويحدد التلفاز السبيل إلى تطور دفع بسهولة كافية الأخوين فارنر إلى موقف غير مرحب به من جانب الموسيقيين الجادين والمحافظين ثقافيا.

(1972: 124, 161)

ولقد حللت مقاربة مدرسة فرانكفورت لوسائل الإعلام هذه القوى الثقافية الموجودة داخل منظومة الإنتاج والتلقي الثقافي السائدة، واضعة الموضوع في إطاره المؤسسي والسياسي، على غرار نموذج نقد الثقافة الجماهيرية في كتاب

جدلية التنوير. وجمعت بين دراسة النص والجمهور مع نقد الأيديولوجيا وتحليل كيفية موضعة النصوص التلفازية والجماهير داخل علاقات اجتماعية ومؤسسات محددة. وجمعت المقاربة بين نقد ماركس للاقتصاد السياسي مع نقد الأيديولوجيا، وتحليل النصوص، ومقاربات متعمقة للجمهور وتأثيرات ما يتعرضون له مستوحاة من التحليل النفسي .

يضرب تيودور أدورنو في مقاله "كيف تنظر للتلفاز" **(1991)** مثالا مهمًا على التحليل الكلاسيكي في مدرسة فرانكفورت، فمن خلال تشديده على أهمية إجراء دراسة لآثار التلفاز على المشاهدين، يستخدم "تصنيفات التحليل النفسي العميق" أو بتعبيره:

لا يمكن التعبير عن تأثير التلفاز بدقة من حيث النجاح أو الفشل، الحب أو الكراهية، الموافقة أو عدم الموافقة. بل ينبغي أن تكون الدراسة باستخدام فئات التحليل النفسي المعمق والمعارف السابقة حول وسائل الإعلام؛ لبلورة عدد من المفاهيم النظرية التي يمكن من خلالها دراسة الأثر المحتمل للتلفاز – تأثيره على طبقات مختلفة من شخصية المشاهد. ويبدو من المناسب إجراء دراسة للمحفزات الاجتماعية والنفسية المعتادة من المواد التلفازية على المستوى الوصفي ومستوى المتغيرات النفسية، وتحليل افتراضاتها وكذلك نمطها العام، وتقييم التأثير الذي من المرجح أن تنتجه . . .

لا يمكننا تغيير بيئة الإمكانات واسعة النطاق إلا إذا كنا ننظر إليها بنفس الروح التي نأمل في يوم من الأيام أن يتم التعبير عنها على صورتها.

(Adorno 1991: 136, 151)

وكان أدورنو قد تعاون في السابق مع بول لازرفيلد على بعض الدراسات الأولى حول أثر الراديو وموسيقى البوب على الجماهير **(Lazarsfeld,1941)**.

وبينما كان يعمل على كتاب شخصية المتسلط (Adorno et al., [1950] 1969)، تولى منصب مدير الفرع العلمي لمؤسسة هاكر في بيفرلي هيلز، وهي مؤسسة في التحليل النفسي، وأجرى دراسة عن الجذور الاجتماعية والنفسية، وتأثير ظواهر الثقافة الجماهيرية، مع التركيز على التلفاز في دراسة (Adorno, 1991) والأعمدة الخاصة بالأبراج لصحيفة تايمز لوس أنجلوس في دراسة أخرى(Adorno,1994).

ونظرا للانطباع العام بأن مدرسة فرانكفورت تضع تمييزا حادا وإشكاليًا بين الثقافة الرفيعة والدنيا، من المثير للدهشة أن أدورنو يفتح دراسته بتفكيك "الانقسام بين الفن الحر ووسائل الإعلام الجماهيرية". وعندما أخذ في التشديد على ما في علاقتهما من "تعقد مفرط"، يدعي أن التمييز بين الفن الشعبي والنخبوي هو نتاج ظروف تاريخية وينبغي ألا يكون مبالغا فيه. وبعد إجرائه لدراسة تاريخية للثقافة الشعبية القديمة والحديثة، يحلل "بنية التلفاز المعاصر متعددة الطبقات". وفي ضوء فكرة أن مدرسة فرانكفورت ترد نصوص ثقافة وسائل الإعلام للأيديولوجيا، من المثير للاهتمام أن أدورنو يدعو إلى تحليل "طبقات المعنى المختلفة" الحاضرة في التلفاز الشعبي، مشددا على وجود "معاني متعددة الأشكال" وفروق بين المحتوى الظاهر والمستتر.

إن الأمثلة التي يستعرضها أدورنو من عروض التلفاز أوائل الخمسينيات وكان يراها أعمالا شكلية للغاية وتستنسخ المطابقة والتسوية. وبذلك ينتقد النمطية في التلفاز، و"واقعيته الزائفة"، وأشكاله ومعانيه التقليدية للغاية، فيقف بمقاربته بدقة على جوانب معينة يمتاز بها تلفاز الخمسينيات، ولكنها مقاربة غير كافية للوقوف على التعقيد المتزايد للتلفاز المعاصر. بيد أن مقاربة أدورنو لـــ"المعاني الخفية" مثيرة للاهتمام للغاية، وقراءاته الأيديولوجية والمنطلقة من التحليل النفسي للنصوص التلفازية وتأمل آثارها لهي رائدة، ودعوته لتغيير نظام التلفاز وأشكاله تتعارض مع ما يرد في بعض الأحيان عن نخبوية وعدم فاعلية وتدخل ثقافة

وسائل الإعلام. وإن كان هوركهايمر، أدورنو، ماركوزة، هابرماس، وغيرهم من منظري مدرسة فرانكفورت الكبار لم ينخرطوا أبدا بشكل منظم في دراسة إنتاج ثقافة وسائل الإعلام، ونصوصها، أو جماهيرها، ويعترفون في كثير من الأحيان بأهميتها في تطوير نظريتهم النقدية عن المجتمع، أو في تعليقاتهم على الظواهر الاجتماعية المعاصرة. مثال ذلك: ما لاحظه هربرت ماركوزة من انهيار دور الأسرة باعتبارها العامل المهيمن في التنشئة الاجتماعية في كتابه آيروس والحضارة (1955) وصعود دور وسائل الإعلام، مثل الإذاعة والتلفاز، متبعا تحليل مدرسة فرانكفورت للتغييرات الحاصلة في طبيعة التنشئة الاجتماعية.

ومن وجهة نظر ماركوزة، يبدو التنظيم القمعي للغرائز جماعيا، حيث يقوم نظام كامل من الفاعلين والقوى الموجودة خارج نطاق الأسرة بتنشئة الأنا قبل مرحلة النضج، فكما هو الحال في مرحلة ما قبل الدخول للمدرسة، تقدم العصابات والراديو والتلفاز للأفراد نمط الطاعة والتمرد، والانحراف عن النمط يتم المعاقبة عليه فيها على غير ما يرد بالأسرة. كذلك ينقل خبراء وسائل الإعلام القيم المطلوبة؛ ويقدمون التدريب المثالي على الكفاءة والصلابة، والشخصية، والحلم والرومانسية. مع هذا التعليم، لا يمكن للأسرة أن تكون منافسا للإعلام (ibid.: 97).

ولقد رأى ماركوزة البث جزءًا من جهاز الإدارة والسيطرة في مجتمع أحاديِ البعد، وعلى حد قوله:

إن المعرفة تدور وتتحدد معالم حدودها بالسيطرة على المعلومات، باستيعاب الأفراد من خلال وسائل الاتصال الجماهيري. فالفرد لا يعرف حقا ما الذي يجري؛ وتقوم آلة القهر بما لديها من وسائل الترفيه والتسلية بضمه إلى آخرين في وضع يتم فيه تخديره وتستبعد منه جميع الأفكار الضارة.

(ibid.: 104)

وبحسب هذه الرؤية، فإن ثقافة وسائل الإعلام هي جزء من جهاز التلاعب والهيمنة المجتمعية. ففي كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد) (1964)، ادعى ماركوزة أن لا حيوية الإذاعة التجارية والتلفاز مسألة تؤكد تحليلاته للفرد وزوال الثقافة الأصيلة والفكر المعارض، بما يصور البث جزءًا من جهاز إنتاج الفكر والسلوك اللازمين للاستنساخ الاجتماعي والثقافي للمجتمعات الرأسمالية المعاصرة.

وبالرغم من قلة ما كتبه أعضاء مدرسة فرانكفورت الكلاسيكية حول الثقافة الإعلامية المعاصرة، أثرت مقاربتهم بقوة على المقاربات النقدية التي تناولت الاتصال الجماهيري والثقافة في الأوساط الأكاديمية بالدراسة والتحليل، وأثرت على آراء وسائل إعلام اليسار الجديد وغيرها في أعقاب الستينيات. ولذلك تضمن كتاب مختارات الثقافة الجماهيرية **(Rosenberg and White, 1957)** مقال أدورنو حول التلفاز ودراسات عديدة تأثرت بمقاربة مدرسة فرانكفورت. وبداخل البحوث النقدية حول الاتصال، كان هناك انتقادات عديدة لشبكة التلفاز باعتبارها مؤسسة رأسمالية، وتأثر نقاد التلفاز ووسائل الإعلام مثل: هربرت شيلر، جورج جيربنر، دالاس سميث، وآخرون بمقاربة مدرسة فرانكفورت للثقافة الجماهيرية، كما كان سير رايت ميلز في حقبة سابقة (انظر/ي **.Kellner,1989: 134ff)**.

كذلك كتب تود جيتلين، من وجهة نظر اليسار الجديد، "ثلاث عشرة رسالة حول التلفاز" تحتوي على نقد للبث باعتباره تلاعبًا مكررًا أصداء مدرسة فرانكفورت في عام ١٩٧٢ واستمر في إجراء البحوث والكتابة مطورًا مقاربة مدرسة فرانكفورت للتلفاز على طريقته الخاصة، مع التركيز على التلفاز في الولايات المتحدة **(1980; 1983; 2002)**. كما يضم كتاب مشاهدة التلفاز مجموعة من الدراسات لجيتلين وغيره قدمت مقاربة جديدة للتلفاز من زاوية مدرسة فرانكفورت، وكان كثير من المنظرين المعاصرين الذين يكتبون عنه قد تشكلت شخصيتهم العلمية بإفادتهم من مدرسة فرانكفورت، بما في ذلك سلسلة كتب

دوجلاس كيلنر (1990; 1992; 2001; 2003a; 2003b) التي قامت بتحليل بنية شركات وسائل الإعلام في علاقتها برأس المال والدولة، ومناقشة أحداث إعلامية بعينها مثل حرب الخليج، وفضائح كلينتون الجنسية، وسرقة الانتخابات الأمريكية في عام ٢٠٠٠، والهجمات الإرهابية في الحادي عشر من سبتمبر، وحرب الإرهاب اللاحقة، استنادا إلى وجهات نظر مدرسة فرانكفورت.

هابرماس والمجال العام

كذلك طرحت مدرسة فرانكفورت رؤى تاريخية مفيدة حول الانتقال من الثقافة التقليدية والحداثة في الفنون إلى وسائل الإعلام ذات الإنتاج الضخم والمجتمع الاستهلاكي. ويؤرخ يورجن هابرماس لتحليل أدورنو وهوركهايمر لصناعة الثقافة في كتابه الرائد التحول البنيوي في المجال العام. وفي عرضه للخلفية التاريخية لانتصار صناعة الثقافة، يلاحظ كيف امتاز المجتمع البرجوازي في أواخر القرن الثامن عشر والتاسع عشر بنشوء المجال العام الذي يقف بين المجتمع المدني والدولة، ويتوسط بين المصالح العامة والخاصة. فلأول مرة في التاريخ، يمكن للأفراد والجماعات تشكيل الرأي العام، معبرين مباشرة عن احتياجاتهم ومصالحهم بينما يؤثرون على الممارسة السياسية. فقد تمكن المجال العام البرجوازي من تشكيل مجال الرأي العام الذي يعارض سلطة الدولة والمصالح القوية التي تشكل المجتمع البرجوازي.

ويلاحظ هابرماس الانتقال من المجال العام الليبرالي الذي نشأ في عصر التنوير والثورتين الأمريكية والفرنسية إلى المجال العام المسيطر عليه من وسائل الإعلام في المرحلة الراهنة فيما يسميه بـــ"رأسمالية دولة الرفاه والديمقراطية الجماهيرية". وقد أتى أدورنو وهوركهايمر على تحليل هذا التحول التاريخي حال دراستهما لصناعة الثقافة، التي استولت فيها الشركات العملاقة على المجال العام،

وحولته من موقع للنقاش العقلاني إلى مجال للتلاعب الاستهلاكي والسلبية. وفي هذا التحول، ينتقل "الرأي العام" من كونه رأي الإجماع العقلاني الناتج عن الجدل، والمناقشة، والتروي إلى رأي مصطنع من استطلاعات الرأي أو خبراء الإعلام.

إن الارتباط الحاصل، بحسب هابرماس، بين مجال المناقشة العامة والمشاركة الفردية قد انهار وتحول إلى مجال للتلاعب السياسي وأضحوكة، وفيه يقوم المواطن أو المستهلك باستهلاك واستيعاب الترفيه والمعلومات بسلبية. ولذلك أصبح المواطنون "متفرجين" على عروض وسائل الإعلام والخطاب الذي يتحكم في النقاش العام ويختزل الجمهور إلى موضوعات للأخبار، والمعلومات، والشئوون العامة. وحسب قول هابرماس، فإنه "بقدر ما تقوم وسائل الإعلام اليوم بنزع البذور الأدبية من هذا النوع من التفسير الذاتي البرجوازي والاستفادة منها كنماذج لتسويق الخدمات العامة المقدمة في الثقافة الاستهلاكية، بقدر ما يتم قلب المعنى الأصلي" (1989: 171).

إن أفضل وسيلة لفهم تاريخ كتاب التحول البنيوي للمجال العام والجدل المبدئي الذي دار حوله هي العودة إلى ربطه بسياق عمل المؤلف بمعهد البحوث الاجتماعية. فبعد دراسة له مع هوركهايمر وأدورنو في فرانكفورت بالخمسينات، بحث هابرماس السبل التي مهدها المجال العام الجديد في عصر التنوير والثورتين الأمريكية والفرنسية وكيف عمل على تعزيز النقاش والجدل السياسي. ثم طوَّر دراسته في سياق تحليل المعهد لما حصل من انتقال من مرحلة رأسمالية السوق الليبرالية في القرن التاسع عشر إلى رأسمالية الدولة والرأسمالية الاحتكارية بالقرن العشرين التي وقفت مدرسة فرانكفورت على تبيان معالمها (Kellner, 1989).

إن كتاب التحول البنيوي في المجال العام غني جدا ومؤثر، وكان له أثر كبير في مجموعة متنوعة من التخصصات. كما تعرض لنقد واسع وعزز مناقشات مثمرة للغاية حول الليبرالية الديموقراطية، والمجتمع المدني، والحياة العامة،

والتغيرات الاجتماعية في القرن العشرين، وقضايا أخرى. وقد ناقشته بضعة كتب في النصف الثاني من القرن العشرين مناقشة جادة في كثير من المجالات المختلفة وتواصل ذلك، أكثر من خمسين عاما بعد طبعته الأولي في عام ١٩٦٢، لينشئ مثل هذا الجدل والرؤى المثمرة. وإن كان فكر هابرماس قد مرَّ بالكثير من التحولات والتقلبات الفلسفية الحاسمة بعد نشر كتابه الرئيسي الأول، إلا أن الرجل قدم بنفسه تعليقا مفصلا حول كتابه هذا في التسعينيات، ثم عاد لقضايا المجال العام والنظرية الديمقراطية في عمله الضخم "بين الحقائق والمعايير" (1998). ومن ثم يمكن اعتبار انشغاله بالمجال العام والظروف اللازمة لقيام ديموقراطية حقيقية الموضوع الرئيسي لعمله الذي يحظى بالاحترام والدراسة النقدية.

ويؤكد نقاد هابرماس بأنه جعل من المجال العام البرجوازي الباكر نموذجا مثاليًا من خلال تقديمه كمنتدى للمناقشة والحوار العقلاني بينما استبعد في الواقع جماعات اجتماعية كثيرة، ومعظم النساء. كما يؤكدون أيضا أنه يهمل مختلف صور معارضة الطبقة العاملة، وعامة الناس، والمجالات العامة الخاصة بالمرأة التي تطورت جنبا إلى جنب مع المجال العام البرجوازي لتمثيل أصوات ومصالح المستبعدين في هذا المنتدى(انظر/ي الدراسات في: **Calhoun, 1992, and Kellner, 2000**). بيد أنه كان محقا في أن فترة الثورات الديمقراطية شهدت ظهور مجال عام يمكن فيه لأول مرة في التاريخ أن يشارك المواطنون العاديون في النقاش والجدل السياسي، والتنظيم، والنضال ضد السلطة الظالمة. كما بيَّن أيضا الأهمية المتزايدة لدور وسائل الإعلام في السياسة والحياة اليومية والسبل التي انتهجتها الشركات لاستعمار هذا المجال، وذلك باستخدام الثقافة ووسائل الإعلام لتعزيز مصالحها الخاصة.

ولقد وصفت أطروحة صناعة الثقافة كلا من إنتاج المنتجات الثقافة الجماهيرية والذوات المتجانسة. إذ أنتجت الثقافة الجماهيرية، بحسب تحليل مدرسة

فرانكفورت، الرغبات، والأحلام، والآمال، والمخاوف، والأشواق، وكذلك رغبة لا تنتهي في المنتجات الاستهلاكية. وأنتجت صناعة الثقافة المستهلكين الثقافيين الذين سوف يستهلكون منتجاتها وينصاعون إلى سلوكيات المجتمع القائم وما يمليه، بيد أنها أنتجت، كما أوضح فالتر بنيامين (1969)، مستهلكين عقلانيين ونقديين لديهم القدرة على التشريح والتمييز بين النصوص والعروض الثقافية، على غرار عشاق الرياضة حال قيامهم بتعلم تحليل الأحداث الرياضية ونقدها.

مدرسة فرانكفورت والدراسات الثقافية البريطانية

وفي حين قامت فيه مدرسة فرانكفورت بتحليل الأوضاع الثقافية في مرحلة الرأسمالية الاحتكارية أو الفوردية التي أنتجت نظام الإنتاج والاستهلاك الشامل، ظهرت الدراسات الثقافية البريطانية في الستينيات عندما كانت هناك أولاً مقاومة عالمية واسعة النطاق للرأسمالية الاستهلاكية وتصاعد الحركات الثورية، ومن ثم ظهور مرحلة جديدة من رأس المال، توصف بمرحلة "ما بعد الفوردية"، وما بعد الحداثة، أو غيرها من المصطلحات التي وصفت تكوينا اجتماعيا وثقافيا متلونا وموضع صراع محتدم **(Kellner, 1997)**.

وعلاوة على ذلك، فإن صور الثقافة التي وصفتها المرحلة الأولى من الدراسات الثقافية البريطانية في الخمسينيات وبواكير الستينيات بيَّنت الظروف في عصر لا تزال فيه توترات كبيرة في المملكة المتحدة وأنحاء واسعة في أوروبا بين ثقافة قديمة تنهض على الطبقة العاملة وثقافة جماهيرية جديدة نماذجها وأمثلتها من منتجات الصناعات الثقافية الأميركية. وقد حاول المشروع الأول للدراسات الثقافية الذي طوره رينشارد هوجارت، وريموند ويليامز، وإ.ب.طومسون الحفاظ على ثقافة الطبقة العاملة ضد انقضاضات الثقافة الجماهيرية التي تنتجها الصناعات الثقافية. فكانت أبحاث طومسون في تاريخ مؤسسات الطبقة العاملة البريطانية

ونضالها، ودفاع هوجارت وويليامز عن ثقافة الطبقة العاملة، وهجومهما على الثقافة الشعبية- جميعها جزء من مشروع الاشتراكية والطبقة العاملة الذي يفترض أن الطبقة العاملة الصناعية قوة التغيير الاجتماعي التقدمي التي يمكن تعبئتها وتنظيمها لهذا الكفاح ضد عدم المساواة في المجتمعات الرأسمالية الحالية في سبيل مجتمع اشتراكي أكثر عدالة. وانخرط ويليامز وهوجارت بشكل عميق في مشاريع تعليم الطبقة العاملة، موجِّهين نحو السياسة الاشتراكية للطبقة العاملة، ورؤية ما يقدمانه من دراسات ثقافية وسيلة من وسائل التغيير الاجتماعي التدريجي.

إن الانتقادات الباكرة في الموجة الأولى من الدراسات الثقافية البريطانية الموجهة ضد الأمركة والثقافة الجماهيرية من قبل هوجارت وويليامز وغيرهما أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات، كانت بالموازاة إلى حد ما مع ما طرحته باكرًا مدرسة فرانكفورت من نقد، إنما ثمّنت الطبقة العاملة التي رأتها مدرسة فرانكفورت مهزومة في ألمانيا ومعظم دول أوروبا في عهد الفاشية ولم تُرَ مصدرًا قويًا للتغيير الاجتماعي التحرري. وتواصلت أعمال مدرسة برمنجهام في الستينات بالنزعة الراديكالية للموجة الأولى من الدراسات الثقافية البريطانية (تراث كتاب الثقافة والمجتمع لهوجارت - طومسون - ويليامز)، وكذلك، من نواح مهمة، مع مدرسة فرانكفورت. ومع ذلك، فإن مشروع برمنجهام مهَّد في نهاية المطاف الطريق للتحول الشعبي ما بعد الحداثي في الدراسات الثقافية.

ولم يكن من المعترف به على نطاق واسع أن المرحلة الثانية من تطور الدراسات الثقافية البريطانية - بدءًا من تأسيس مركز جامعة برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة في عام ١٩٦٣- ١٩٦٤ على يد هوجارت وستيوارت هول - اشتركت بنصيب في كثير من وجهات النظر الرئيسية مع مدرسة فرانكفورت. وخلال هذه الفترة، طوّر المركز مجموعة متنوعة من المقاربات النقدية لتحليل وتفسير ونقد المنتجات الثقافية (انظر/ي: **Hall,**

(1980b; Agger,1992; McGuigan,1992; Kellner,1995. وعبر مجموعة من النقاشات الداخلية، والاستجابة للصراعات والحركات الاجتماعية في الستينيات والسبعينات، اشتبكت جماعة برمنجهام مع التلاعب بتمثيلات وأيديولوجيات الطبقة، والنوع، والعرق، والسلالة، والقومية في النصوص الثقافية، بما في ذلك ثقافة وسائل الإعلام. وكان علماء برمنجهام من أول من قاموا بدراسة الآثار المترتبة للصحف والإذاعة والتلفاز والسينما، وغيرها من الأشكال الثقافية الشعبية على الجماهير، وركَّزوا على كيفية قيام الجماهير باختلاف مشاربها باستخدام وتفسير وسائط الثقافة في سياقات وبطرق متنوعة ومختلفة، وتحليل العوامل التي جعلت الجمهور يختلفون في استجابتهم إلى نصوص وسائل الإعلام.

إن المرحلة الكلاسيكية الآن من الدراسات الثقافية البريطانية منذ بواكير الستينات حتى بواكير الثمانينات واصلت تبني المقاربة الماركسية لدراسة الثقافة، لا سيما أن واحدة منها تأثرت بألتوسير وجرامشي (انظر/ي بوجه خاص Hall,1980a). ورغم ذلك، يغفل هوول عادة مدرسة فرانكفورت في سرده، فبعض الأعمال التي قام بها فريق برمنجهام تكرر مواقف كلاسيكية معينة لدى مدرسة فرانكفورت، من الناحية النظرية الاجتماعية والنماذج المنهجية في مقاربة إنجاز الدراسات الثقافية، فضلا عن وجهة نظرهـــا السيـــاسية واستراتيجياتها. فمثل مدرسة فرانكفورت، لاحظت الدراسات الثقافية البريطانية دمج الطبقة العاملة وتدني الوعي الثوري، ودرست أوضاع هذه الكارثة بالنسبة لمشروع الثورة الماركسي. كذلك مثل مدرسة فرانكفورت، خلصت الدراسات الثقافية البريطانية أيضا إلى أن الثقافة الجماهيرية لعبت دورا هاما في دمج الطبقة العاملة في المجتمعات الرأسمالية القائمة وأن الثقافة الاستهلاكية والإعلامية تمثل نموذجا للهيمنة الرأسمالية.

إن كلا التقليدين – مدرسة فرانكفورت وبرنجمهام – ينخرطان في الاعتقاد بتقاطع الثقافة والأيديولوجيا، ويريان نقد الأيديولوجيا مركزيًا للدراسات الثقافية النقدية. كما أدركا الثقافة نمطًا من الاستنساخ الأيديولوجي والهيمنة، تساعد فيه الأشكال الثقافية على تشكيل أنماط التفكير والسلوك التي تحفز الأفراد على التكيف مع الظروف الاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية. وينظران أيضا إليها باعتبارها النموذج المحتمل للمقاومة في المجتمع الرأسمالي، وكلٌ من الرواد الأوائل للدراسات الثقافية البريطانية، وخاصة ريموند ويليامز، ومنظري مدرسة فرانكفورت رأوا الثقافة العليا تستوعب قوى مقاومة الحداثة الرأسمالية، فضلا عن الأيديولوجيا. وفي وقت لاحق، سوف تثمن الدراسات الثقافية البريطانية لحظات المقاومة في ثقافة وسائل الإعلام، وتفسيرات الجمهور واستخدام منتجات وسائل الإعلام، في حين مالت مدرسة فرانكفورت، مع بعض الاستثناءات فيها، لوضع تصور للثقافة باعتبارها شكلا متجانسا وقويا للهيمنة الأيديولوجية - وهو الفارق الذي من شأنه أن يضع حدا فاصلا بين التقليدين.

كانت الدراسات الثقافية البريطانية، منذ البداية، سياسية إلى حد كبير في طبيعتها وبحثت عن إمكانات المقاومة في ثقافات فرعية معارضة. وبعد تثمينها الأول لإمكانات ثقافات الطبقة العاملة، أشارت فيما بعد إلى كيفية قيام الثقافات الفرعية للشباب بمقاومة أشكال الهيمنة الرأسمالية. وخلافا لمدرسة فرانكفورت الكلاسيكية (ولكن على غرار هربرت ماركوزة)، تحولت الدراسات الثقافية البريطانية إلى ثقافات الشباب باعتبارها توفر أشكالا جديدة احتمالية للمعارضة والتغيير الاجتماعي. ومن خلال دراسات الثقافات الفرعية للشباب، برهنت الدراسات الثقافية البريطانية كيف قامت الثقافة بتشكيل أشكال مختلفة من الهوية وعضوية الجماعة وتقييم إمكانات معارضة مختلف الثقافات الفرعية للشباب (انظر/ي: **Jefferson, 1976;Hebdige, 1979**). واتجهت الدراسات الثقافية إلى التركيز على كيفية مقاومة أشكال الثقافات الفرعية، أشكال الثقافة والهوية ذات الهيمنة، وخلقت

أسلوبها الخاص وهوياتها. والأفراد الذين يتوافقون مع رموز الزي والموضة المهيمنة، والسلوكيات، والأيديولوجيات السياسية، ينتجون هوياتهم داخل جماعات رئيسية، وأعضاء في التجمعات الاجتماعية المحددة (مثل البيض والأميركيين المحافظين من أبناء الطبقة المتوسطة). أما الأفراد الذين يتعاطفون مع ثقافات فرعية، مثل ثقافة البانك **punk culture**، أو الثقافات الفرعية للقومية السوداء، فيبدون ويتصرفون على نحو يخالف ما هو قائم في التيار الرئيسي، وبالتالي يكون لديهم هوية معارضة، وتعريف لذواتهم ضد النماذج القياسية لتعريف الذات.

ومع ذلك، فالدراسات الثقافية البريطانية، خلافا لمدرسة فرانكفورت، لم تنخرط في دراسة الحركات الحداثية والجمالية الطليعية على نحو كاف، مما يقصر انتباهها على منتجات ثقافة وسائط الإعلام والثقافة "الشعبية". ومع ذلك، فإن انخراط مدرسة فرانكفورت في دراسة الحركة الحداثية والفن الطليعي في كثير من أشكاله المتقلبة يمكن القول له أكبر من تجاهل الحداثة والثقافة العليا ككل ضمن كثير من الدراسات الثقافية البريطانية. ويبدو أن حالة من القلق على تشريع دراسة ما هو شعبي، وعلى الانخراط في دراسة منتجات ثقافة وسائل الإعلام، هو ما حدا إلى تحول الدراسات الثقافية البريطانية بعيدا عما يسمى بـــ "الثقافة العليا" تفضيلاً للثقافة الشعبية عليها، ولكن مثل هذا التحول يضحي بالرؤى الممكنة لجميع أشكال الثقافة، ويكرس للانقسام في مجال الثقافة بين "الشعبي" و"النخبوي" (وهو الذي يقلب فحسب التثمينات الإيجابية والسلبية للتمييز القديم بين الثقافة العليا والدنيا). والأهم من ذلك، فإنه يقطع وشيجة الدراسات الثقافية بمحاولات تطوير أشكال المعارضة الثقافية من قبيل "الطليعة التاريخية". فالحركات المعاصرة مثل التعبيرية والسريالية والدادائية أرادت تطوير فن ما من شأنه أن يحدث ثورة في المجتمع، وأن يوفر بدائل لأشكال الهيمنة للثقافة.

وتؤكد الدراسات الثقافية البريطانية -مثل مدرسة فرانكفورت- على وجوب دراسة الثقافة داخل منظومة العلاقات الاجتماعية التي من خلالها يتم إنتاج الثقافة واستهلاكها، وعلى ضرورة أن يرتبط تحليل الثقافة ارتباطا مع دراسة المجتمع والسياسة والاقتصاد. وإن المفهوم الأساسي عند جرامشي؛ أي مفهوم الهيمنة، قد قاد الدراسات الثقافية البريطانية إلى دراسة كيفية قيام ثقافة وسائل الإعلام بربط مجموعة القيم السائدة، والأيديولوجيات السياسية، والأشكال الثقافية بمشروع الهيمنة الذي يدمج الأفراد تحت جناح الإجماع المشترك، حيث يصبح الأفراد مندمجين في المجتمع الاستهلاكي والمشاريع السياسية، مثل: مشروع ريجان أو مشروع تاتشر (انظر/ي: **Hall, 1988**). هذا المشروع مماثل في العديد من الأوجه بنظيره لدى مدرسة فرانكفورت، كما في منظوراتهم النقدية التي تجمع بين الاقتصاد السياسي، والتحليل النصي، ودراسة تلقي الجمهور في إطار نظرية اجتماعية نقدية.

ولقد تأسست الدراسات الثقافية البريطانية ومدرسة فرانكفورت بالأساس كمشروعات متعددة التخصصات قاومت تقسيم العمل الأكاديمي المعهود. وبالفعل، فإن تجاوزها للحدود بين التخصصات وانتقاداتها للآثار الضارة لنزع الثقافة من سياقها الاجتماعي والسياسي أثار عداء بين أولئك الذين كانوا أكثر التزاما بحدود التخصص والذين آمنوا، على سبيل المثال، باستقلالية الثقافة وتخلت عن القراءات السوسيولوجية أو السياسية. فإزاء هذه الشكلانية والاستقلالية الأكاديمية، تصر الدراسات الثقافية على وجوب دراسة الثقافة داخل منظومة العلاقات الاجتماعية ونظام إنتاج الثقافة واستهلاكها، وبالتالي فإن تحليلاتها للثقافة منخرطة على نحو معقد في دراسة المجتمع والسياسة والاقتصاد. ولقد سعت إلى تحليل الهيمنة، أو قوى الهيمنة الاجتماعية والثقافية الحاكمة والبحث عن قوى للمقاومة والنضال مضادة للهيمنة، بتوظيف نظرية جرامشي حول الهيمنة والهيمنة المضادة. وكان مشروعها يهدف إلى التحول الاجتماعي الذي يبغي تحديد قوى الهيمنة والمقاومة من أجل مساعدة عملية الصراع السياسي والتحرر من القهر والتسلط.

وقد شددت بعض الطروحات الأولى للدراسات الثقافية البريطانية نافذة الحجة على أهمية وجود مقاربة متعددة التخصصات لدراسة الثقافة تقوم بتحليل اقتصادها السياسي، وعملية الإنتاج والتوزيع، والمنتجات النصية، وتلقي الجمهور – وهو موقف مشابه بشكل ملحوظ لموقف مدرسة فرانكفورت. ومن ذلك على سبيل المثال، مقالة ستيوارت هول الكلاسيكية، المعنونة بــ"الترميز وفك الترميز"، قد بدأ فيها المؤلف تحليله باستخدام كتاب الجروندرسيه لماركس كنموذج لتتبع ارتباطات "الحلقة المستمرة"، التي تشمل "إنتاج-توزيع-استهلاك الإنتاج" (1980b: 128ff.). وفيها جسَّد المؤلف هذا النموذج، مع التركيز على كيفية إنتاج المؤسسات الإعلامية للمعاني، وكيف توزع، وكيف تستخدم الجماهير أو تفك ترميز النصوص لإنتاج المعنى.

وفي إصدارات عديدة للدراسات الثقافية من مرحلة ما بعد الثمانينيات، مع ذلك، كان هناك تحول إلى ما يمكن أن يسمى إشكالية ما بعد الحداثة التي تؤكد على المتعة، والاستهلاك، والبناء الفردي للهويات الفردية ترادفا مع ما يسميه ماكجيجان (1992) بالشعبوية الثقافية. فثقافة وسائل الإعلام من هذا المنظور تنتج مواد للهويات، والملذات، والتمكين، وبالتالي تشكل الجماهير "ما هو شعبي" من خلال استهلاكها للمنتجات الثقافية. وخلال هذه المرحلة – من منتصف الثمانينيات تقريبا حتى الآن- تحولت الدراسات الثقافية في بريطانيا وأمريكا الشمالية من السياسة الاشتراكية والثورية للمراحل السابقة إلى أشكال ما بعد الحداثة التي تتناول سياسات الهوية وتتخذ وجهات نظر أقل نزوعا لنقد وسائل الإعلام والثقافة الاستهلاكية. وكان التركيز أكثر فأكثر على الجمهور، والاستهلاك، والتلقي، مع الابتعاد عن تناول إنتاج وتوزيع النصوص وكيف يتم إنتاج النصوص في صناعات وسائل الإعلام.

ولقد تطورت أشكال الدراسات الثقافية من أواخر السبعينيات إلى الوقت الحالي، تطـورا على نقيض المراحل السابقة، حيث تنظِّر للتحول الحاصل من مرحلة رأسمالية الدولة الاحتكارية، أو الفوردية، المتجذرة في الإنتاج والاستهلاك

الشامل إلى نظام جديد لـــرأس المال والنظام الاجتماعي، الذي يوصف في بعض الأحيان باسم "مرحلة ما بعد الفوردية" (Harvey,1989)، أو "ما بعد الحداثة" (Jameson,1991)، ووصف رأس المال عبر الحدود الوطنية والعالمية الذي يثمن عاليا الاختلاف والتعددية، الانتقائية، والشعوبية، والنزعة الاستهلاكية في مجتمع معلومات وترفيهي جديد. ومن هذا المنظور، تصبح ثقافة وسائل الإعلام المتكاثرة، وفن العمارة ما بعد الحداثي، ومراكز التسوق، وثقافة مشهد ما بعد الحداثة هي المروجة لمرحلة جديدة من رأسمالية التقانة، المرحلة الأخيرة من رأس المال، الذي يشمل صورة ما بعد الحداثة والثقافة الاستهلاكية (انظر/ي: Best and Kellner,2001;Kellner, 2003).

وبالتالي فـــإن اللجوء إلى دراســـات ثقـــافة ما بعد الحداثة هو استجابة لحقبة جـــديدة من الرأسمـــالية العـــالمية. ومع النزعة المسمـــاة بالمراجعة الجديدة (McGuigan, 1992) تقطع الدراسات الثقافية أواصرها مع الاقتصاد السياسي والنظرية الاجتماعية النقدية. فخلال مرحلة ما بعد الحداثة في الدراسات الثقافية، هناك اتجاه واسع النطاق لزحزحة، أو القيام بالتجاهل التام، للاقتصاد، والتاريخ، والسياسة لصالح التركيز على الملذات المحلية، والاستهلاك، وبناء هويات مختلطة من مادة "ما هو شعبي". هذه الشعبوية الثقافية تكرر الانتقال الحاصل في نظرية ما بعد الحداثة بعيدا عن الماركسية وما فيها من اختزالية مزعومة، والخروج بعيدا عن سرديات التحرر والهيمنة، وسير التاريخ نحو غاية.

وكما جادلنا في هذا الفصل، فإن هناك الكثير من التوقعات المهمة من جانب مواقف رئيسية في الدراسات الثقافية البريطانية جاءت من الماركسية الثقافية ومجموعة واسعة من التقاليد والمواقف يمكن الاستفادة منها في الدراسات الثقافية اليوم. وبالتالي، فإن مشروع الدراسات الثقافية أوسع بكثير من ذلك الذي يدرس في بعض المناهج المعاصرة التي تقف بالدراسات الثقافية عند حدود برمنجهام

وتلامذتها. فهناك، مع ذلك، كثير من تقاليد ونماذج الدراسات الثقافية، بدءا من نماذج الماركسية الجديدة عند لوكاتش، جرامشي، بلوخ، ومدرسة فرانكفورت في الثلاثينات إلى الدراسات الثقافية النسائية والتحليل النفسي حتى المنظور السيميائي وما بعد البنيوي (انظر/ي: **Durham and Kellner, 2001; Kellner, 1995**). وفي بريطانيا والولايات المتحدة، هناك تقليد قديم من الدراسات الثقافية التي سبقت برمنجهام. وكانت فرنسا وألمانيا، وبلدان أوروبية أخرى لديها من التقاليد الغنية التي توفر الموارد للدراسات الثقافية في جميع أنحاء العالم.

إن التقاليد الكبرى للدراسات الثقافية تجمع - في أفضل أحوالها - النظرية الاجتماعية، والنقد الثقافي، والتاريخ، والتحليل الفلسفي، وتدخلات سياسية محددة، وبالتالي فهي تتجاوز معيار تقسيم العمل الأكاديمي للتغلب على تحديد التخصص المنتج بشكل تعسفي عبر تقسيم عمل مصطنع أكاديميا. وبالتالي تعمل الدراسات الثقافية وفق تصور متعدد التخصصات ينهل من تخصصات النظرية الاجتماعية، والاقتصاد، والسياسة، والتاريخ، ودراسات الاتصالات، والنظرية الأدبية والثقافية، والفلسفة، وغيرها من الخطابات النظرية - المشتركة في مقاربتها مع مدرسة فرانكفورت، والدراسات الثقافية البريطانية ونظرية ما بعد الحداثة الفرنسية. فالمقاربات متعددة التخصصات للثقافة والمجتمع تتعدى على الحدود القائمة بين تخصصات أكاديمية مختلفة. وفيما يتعلق بالدراسات الثقافية، تشير هذه المقاربات إلى أن الباحث لا يجب أن يتوقف عند حدود النص، بل عليه أن يرى مدى تناسبه مع نظم الإنتاج النصي، وكيف تكون النصوص المختلفة جزءا من أنظمة الأنواع أو أنماط الإنتاج، و أن لها بناء تناصي- فضلا عن قيامها بتفسير الخطابات في ظرف اجتماعي وتاريخي معين.

خـــــاتمـــة

يمكن للمرء، من باب التلخيص، أن يرى أعمال مدرسة فرانكفورت كصياغة لنظرية حول مرحلة رأسمالية الدولة والرأسمالية الاحتكارية التي أصبحت مهيمنة خلال عقد الثلاثينيات. وكان هذا العقد عصر المنظمات الكبيرة، التي نظر لها باكرا الماركسي النمسوي رودولف هيلفردينج باسم "الرأسمالية المنظمة" (1981 [1910])، التي تقوم فيها الدولة والشركات العملاقة بإدارة الاقتصاد وفيها يخضع الأفراد إلى هيمنة الدولة والشركات. وتوصف هذه المرحلة كثيرًا بالفوردية للدلالة على نظام الإنتاج الكبير ونظام رأس المال الداعي للتجانس الذي أنتج الرغبات الجماعية، والأذواق، والسلوك. ولذلك كان عصر الإنتاج والاستهلاك الكبير الذي يتميز بتوحيد وتجانس الاحتياجات، والأفكار، والسلوكيات؛ بما ينتج مجتمعا جماهيريا، وهو ما نعتته مدرسة فرانكفورت بـــ "نهاية الفرد". ولم يعد هناك فكروفعل فردي الذي يعتبر بمثابة محرك التقدم الاجتماعي والثقافي؛ بل ظهرت المنظمات والمؤسسات العملاقة بدلا من الأفراد. عصر يتوافق مع العالم الوقور، والملتزم، والمحافظ لرأسمالية الشركات الرأسمالية التي كانت مهيمنة في الخمسينات بما لديها من تنظيم للرجال والنساء، واستهلاكها الجماهيري، والثقافة الجماهيرية.

خلال هذه الفترة، كانت الثقافة الجماهيرية والاتصالات لها دور أساسي في توليد أنماط التفكير والسلوك المناسب بدرجة كبيرة لنظام اجتماعي منظم وجماهيري. وهكذا، فإن نظرية مدرسة فرانكفورت في صناعة ثقافة توضح ما جرى من تحول تاريخي كبير إلى عصر ثقافة واستهلاك جماهيري لا غنى عنه لإنتاج مجتمع استهلاكي ينهض على أساس الاحتياجات والرغبات المتجانسة إلى منتجات ذات إنتاج ضخم ومجتمع جماهيري ينهض على التنظيم الاجتماعي والتجانس. وهو من الناحية الثقافية عصر شبكة الإذاعة المراقبة بشدة والتلفاز،

وموسيقى البوب ٤٠، وأفلام هوليوود اللامعة، والمجلات الوطنية، وغيرها من المنتجات الثقافية ذات الإنتاج الضخم.

وبالطبع لم تكن ثقافة وسائل الإعلام ينظر لها على حال التجانس والإنتاج الضخم الذي كانت عليه في نموذج مدرسة فرانكفورت، ويمكن للمرء أن يجادل بأنه نموذج معيب حتى في زمنه الأصلي وتأثيره وكانت هناك نماذج أخرى مفضلة عليه، مثل ما قدمه فالتر بنيامين، وسيجفريد كراكور (1995)، وإرنست بلوخ (1986)، وغيرهم من الجيل الألماني، والدراسات الثقافية البريطانية فيما بعد. ومع ذلك، فإن النموذج الأصلي لمدرسة فرانكفورت حول صناعة ثقافة أوضح الأدوار الاجتماعية الهامة لثقافة وسائل الإعلام خلال نظام رأسمالي معين، وقدم نموذجا، لا يزال يستخدم حول الثقافة المتقدمة تجاريا وتكنولوجيا التي تخدم احتياجات مصالح الشركات المهيمنة، وتلعب دورا رئيسيا في الأستنساخ الأيديولوجي، ودمج الأفراد في النظام السائد من الاحتياجات، والأفكار، والسلوكيات.

ولقد جادلت بوجود الكثير من نبوءات المواقف الرئيسية في الدراسات الثقافية البريطانية بمدرسة فرانكفورت، وأنهما يتقاسمان العديد من المواقف والمعضلات، وبأن الحوار بينهما أمر طال انتظاره. وأقترح أيضا رؤية مشروع الدراسات الثقافية كمشروع أوسع نطاقا من المطروح في المناهج الدراسية المعاصرة، فهي تشمل جماعة واسعة من الشخصيات من مختلف المواقع الاجتماعية والتقاليد. فهناك بالفعل الكثير من التقاليد ونماذج الدراسات الثقافية، بدءا من النماذج الماركسية الجديدة التي وضعها لوكاتش، وجرامشي، وبلوخ، ومدرسة فرانكفورت في الثلاثينيات إلى الدراسات الثقافية النسائية ودراسات التحليل النفسي حتى المنظورات السيميائية وما بعد البنيوية. وفي بريطانيا والولايات المتحدة، وهناك تقليد قديم من الدراسات الثقافية التي سبقت برمنجهام.[٢] وكانت فرنسا وألمانيا ودول أوروبية أخرى قد أنتجت أيضا التقاليد الغنية التي توفر الموارد للدراسات الثقافية في جميع أنحاء العالم.

إن التقاليد الكبرى للدراسات الثقافية تجمع - في أفضل أحوالها - النظرية الاجتماعية، والنقد الثقافي، والتاريخ، والتحليل الفلسفي، وتدخلات سياسية محددة، وبالتالي فهي تتجاوز معيار تقسيم العمل الأكاديمي للتغلب على تحديد التخصص المنتج بشكل تعسفي عبر تقسيم عمل مصطنع أكاديميا. وبالتالي تعمل الدراسات الثقافية وفق تصور متعدد التخصصات ينهل من تخصصات النظرية الاجتماعية، والاقتصاد، والسياسة، والتاريخ، ودراسات الاتصالات، والنظرية الأدبية والثقافية، والفلسفة، وغيرها من الخطابات النظرية - المشتركة في مقاربتها مع مدرسة فرانكفورت، والدراسات الثقافية البريطانية ونظرية ما بعد الحداثة الفرنسية. فالمقاربات متعددة التخصصات للثقافة والمجتمع تتعدى على الحدود القائمة بين تخصصات أكاديمية مختلفة.[٣] وفيما يتعلق بالدراسات الثقافية، تشير هذه المقاربات إلى أن الباحث لا يجب أن يتوقف عند حدود النص، بل عليه أن يرى مدى تناسبه مع نظم الإنتاج النصي، وكيف تكون النصوص المختلفة جزءا من أنظمة الأنواع أو أنماط الإنتاج، ولها بناء تناصي- فضلا عن شرحها للخطابات في ظرف اجتماعي وتاريخي معين.

وعلى سبيل المثال، فإن فيلم رامبو هو الفيلم الذي يلائم هذا النوع من أفلام الحرب والعودة إلى أفلام فيتنام، ولكنه أيضا يعبر عن الخطابات السياسية المناهضة للشيوعية المهيمنة في عهد ريجان (انظر/ي **Kellner,1995**). ويكرر ما يتردد في الخطاب اليميني في شأن أسرى الحرب الذين تركوا في فيتنام، والحاجة إلى التغلب على ما تركته حرب فيتنام (أي العار الخاص بخسارة الحرب والتغلب على مقاومة استخدام الولايات المتحدة للقوة العسكرية مرة أخرى). ولكنه يتلاءم أيضا مع مجموعة أفلام البطل الذكوري والخطابات اليمينية المضادة للدولة، واستخدام العنف لحل النزاعات. وتصبح شخصية رامبو نفسه "ذات شعبية عالمية" لها مجموعة واسعة من الآثار في جميع أنحاء العالم. وبذلك فإن تفسير النص السينمائي لفيلم رامبو ينطوي بالتالي على استخدام نظرية الفيلم، والتحليل النصي،

والتاريخ الاجتماعي، والتحليل السياسي ونقد الأيديولوجيا، وتحليل العواقب والآثار، وغيرها من مناهج النقد الثقافي.

ولذلك لا ينبغي لأحد الوقوف عند حدود النص أو عند حدود تفاعلاته النصية، بـل ينبغي الانتقال من النص إلى السياق، إلى ثقافة المجتمع التي تشكل النص والتي ينبغي قراءتهـا وتفسيرها. ومن ثم تتضمن المقاربات متعددة التخصصات عبور الحدود وبالتالـي الانتقال من النص إلى السياق، من النصوص للثقافة إلى المجتمع. وكان ريموند ويليامز له أهمية خاصة في الدراسات الثقافية بسبب إصراره على الحدود وعبور حدود التخصص (1964 ;1962 ;1961). كما رأى، مثل مدرسة فرانكفورت، وجود ترابط بين الثقافة والاتصال، والمجتمع الذي يتم فيه إنتاجها وتوزيعها واستهلاكها فيه. كما رأى ويليامز كيف تجسد النصوص الخطابات والصراعات السياسية والخطابات التي تبرز فيها ويعاد إنتاجها.

إن تخطى حدود التخصص يدفع الباحث حتما إلى حدود الطبقة، والنوع، والعرق، والجنس وغيرها من المكونات التي تميز الأفراد عن بعضهم البعض، ومن خلالها يشكل الناس هوياتهم. وهكذا، فقد شاركت معظم أشكال الدراسات الثقافية وأكثر النظريات الاجتماعية النقدية الحركة النسائية ومختلف النظريات متعددة الثقافات التي تركز على تمثيل النوع، والعرق، والأصل العرقي، والجنس، بإثراء مشاريعها بمادة نظرية وسياسية مستمدة من الخطابات النقدية الجديدة التي ظهرت منذ الستينات. ولذلك اعتمدت الدراسات الثقافية متعددة التخصصات على مجموعة متباينة من الخطابات والميادين للتنظير وللتناقضات والصعوبات المترتبة على الآثار المتعددة لمجموعة واسعة من الأشكال الثقافية في حياتنا، وبيَّنت بصور شتى كيف عملت هذه القوى كأدوات للهيمنة، وقدمت أيضا الموارد اللازمة للمقاومة والتغيير. وأود أن أقول: إن مدرسة فرانكفورت هي التي بدأت باستخدام المقاربة متعددة التخصصات في الدراسات الثقافية مثل قيامها بالجمع بين تحليل

الإنتاج والاقتصاد السياسي للثقافة، مع التحليل النصي الذي يضع المنتجات الثقافية في بيئتها الاجتماعية والتاريخية، مع تقديم دراسات حول تلقي الجمهور واستخدام النصوص الثقافية.(٤)

ومع ذلك هناك عيوب خطيرة في النموذج الأصلي للنظرية النقدية يتطلب منا إعادة بناء جذري للنموذج التقليدي الذي تم طرحه حول صناعات الثقافة (Kellner,1989; 1995). ولسوف يشتمل تجاوز القيود المفروضة على النموذج الكلاسيكي على ما يلي: تحليل أكثر واقعية وإمبيريقية للاقتصاد السياسي لوسائل الإعلام وعمليات إنتاج الثقافة؛ ومزيد من البحوث الإمبيريقية والتاريخية حول بنية صناعات وسائل الإعلام وتفاعلها مع المؤسسات الاجتماعية الأخرى؛ ومزيد من الدراسات الإمبيريقية حول تلقي الجمهور وآثار وسائل الإعلام؛ ومزيد من التركيز على استخدام ثقافة وسائل الإعلام كوسيلة لطرح قوى المقاومة، وإشراك نظريات ثقافية ومناهج جديدة داخل نظرية نقدية معاد بنائها حول الثقافة والمجتمع. تراكميا، ستكون إعادة بناء مشروع مدرسة فرانكفورت الكلاسيكية هي تحديث للنظرية النقدية حول المجتمع، ولنشاطها في النقد الثقافي من خلال دمج التطورات المعاصرة في النظرية الاجتماعية والثقافية في مشروع النظرية النقدية.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن انقسام مدرسة فرانكفورت بين الثقافة الرفيعة والثقافة الدنيا مسألة إشكالية، وينبغي أن يحل محله نموذج موحد يعتبر الثقافة طيفا ويطبق نفس المناهج النقدية على جميع المنتجات الثقافية التي تبدأ من الأوبرا إلى الموسيقى الشعبية، من أدب الحداثة إلى المسلسلات. فلقد كان أمرا إشكاليا ما قام به نموذج مدرسة فرانكفورت، بوجه خاص، من مقارنة الثقافة الجماهيرية المتجانسة بنموذج الـ"الفن الأصيل"، مقارنة تقصر العمل النقدي، التدميري، والتحرري على منتجات فنية بعينها بالثقافة الرفيعة. كذلك فإن موقف مدرسة فرانكفورت القائل بأن كل الثقافة الجماهيرية ثقافة أيديولوجية وتدعو للتجانس ولها آثارها في خداع

مجموعة سلبية من المستهلكين، إنما هو موقف يدعو للاعتراض عليه كذلك. بدلا من ذلك، ينبغي أن يقوم الباحث بالبحث عن المواضع النقدية والأيديولوجية في الثقافة برمتها، وليس في الثقافة الرفيعة فقط، ووسم كل الثقافة الدنيا بالطابع الأيديولوجي. كما ينبغي عليه كذلك أن يسمح باحتمال العثور على مواضع النقد في منتجات الصناعات الثقافية، وكذلك الكلاسيكيات ذات القداسة في ثقافة الحداثة الرفيعة التي أعلت مدرسة فرانكفورت من شأنها كموقع للمعارضة الفنية والتحرر[٥]. وينبغي أن يميز أيضا بين ترميز وفك ترميز منتجات وسائل الإعلام، ويدرك أن الجمهور الفعال ينتج أحيانا المعاني الخاصة به ويستخدمها مع منتجات الصناعات الثقافية.

وتتغلب الدراسات الثقافية البريطانية على بعض هذه المثالب الموجودة في مدرسة فرانكفورت من خلال رفض تقسيم الثقافة إلى رفيعة ودنيا ودراسة منتجات ثقافة وسائل الإعلام بجدية. وبالمثل، تتغلب على أوجه القصور في تصور مدرسة فرانكفورت للجمهور السلبي فيما تقدمه من تصورات عن الجمهور الفعال الذي يخلق المعاني وما هو شعبي. ومع ذلك، ينبغي أن أشير إلى أن فالتر بنيامين – متقلقل الانتماء لمدرسة فرانكفورت وليس جزءا منها – درس ثقافة وسائل الإعلام بجدية، ورأى إمكاناتها التحررية، وافترض احتمال وجود جمهور فعال. فهو يرى (1969) أن المتفرجين على الأحداث الرياضية قادرون على إصدار الأحكام على النشاط الرياضي، وعلى نقد وتحليل الأحداث الرياضية. وافترض أن جمهور السينما يمكن أن يصبحوا أيضا خبراء في النقد وفي تحليل وشرح معاني وأيديولوجيات السينما. ومع ذلك، أعتقد أننا في حاجة إلى توليف مفهومي الجمهور الفعال والجمهور المتلاعب به لإدراك النطاق الكامل لعواقب وسائل الإعلام، وبالتالي نتجنب كل من النخبوية والشعبوية الثقافية.

والواقع أن الإهتمام النقدي بثقافة وسائل الإعلام من منظورات التسليع، والتشيؤ، والتقانة، والأيديولوجيا، والسيطرة التي وضعتها مدرسة فرانكفورت لتوفر إطارا مفيدا باعتباره وسيلة لتصحيح المقاربات الشعبوية وغير النقدية في دراسة وسائل الإعلام التي تخضع للمنظورات النقدية - كما هو واضح في بعض الأشكال الحالية للدراسات الثقافية البريطانية وأمريكا الشمالية. وفي الواقع، كان مجال الاتصالات في البداية منقسما انقساما، أتى على وصفه لازرفيلد (1941) في إصدار حررته مدرسة فرانكفورت حول الاتصالات الجماهيرية، ما بين المدرسة النقدية المرتبطة بمعهد البحوث الاجتماعية والبحوث الإدارية، التي عرفها لازرفيلد كبحوث تجرى في إطار معايير وسائل الإعلام والمؤسسات الاجتماعية التي من شأنها توفير المواد التي تستخدمها هذه المؤسسات -البحوث التي عرف بها لازرفيلد نفسه. ومن هنا، بدأت مدرسة فرانكفورت بحوث الاتصالات النقدية وأقترح أن العودة إلى صيغة مجددة للنموذج الأصلي لها قد تكون مفيدة لدراسات وسائل الإعلام والدراسات الثقافية اليوم.

على الرغم من أن مقاربة مدرسة فرانكفورت نفسها تتسم بالجزئية ومن جانب واحد، إلا أنها توفر أدوات لانتقاد الأشكال الإيديولوجية من ثقافة وسائل الإعلام والطرق التي توفرها الأيديولوجيات التي تضفي الشرعية على صور القهر. فنقد الأيديولوجيا مكون أساسي في الدراسات الثقافية ولمدرسة فرانكفورت قيمتها في الشروع في إنجاز انتقادات متواصلة ومنهجية لأيديولوجيا الصناعات الثقافية. فهي مفيدة بشكل خاص في وضع سياقات للنقد الثقافي، فقد قام أعضاء الجماعة بإنجاز تحليلاتهم في إطار النظرية الاجتماعية النقدية، وبالتالي دمجوا الدراسات الثقافية في دراسة المجتمع الرأسمالي والطرق التي أنتجت الثقافة والاتصال ضمن هذا النظام، والأدوار والوظائف الموكولة لها. وهكذا، أصبحت دراسة الاتصال والثقافة جزءا مهما من نظرية حول المجتمع المعاصر، تلعب فيها الثقافة والاتصال أدوارا أكثر أهمية من أي وقت مضى، وتواصل مدرسة فرانكفورت تقديم الرؤى المحفزة حول دراسة الثقافة والمجتمع في الحقبة المعاصرة.

هـــــوامـــش

(١) حول الرؤي العامة لمدرسة فرانكفورت، انظر/ي كيلنر(1984;1989;1995)، وبرونر وكيلنر(1989).

(٢) حول التقاليد الأولى للدراسات الثقافية في الولايات المتحدة، راجع أرنوفيتز(1993) ، وبالنسبة لبريطانيا، راجع ديفيز (1995).

(٣) ولقد لاحظت مقالات في إصدار مجلة الاتصالات عام ١٩٨٣ حول قضيـــة اضطـــراب فـــي المجـــال ((Vol. 33, No. 3 [Summer 1983] التشعب الحاصل في المجال ما بين المقاربة الثقافية والمقاربات الأكثر إمبيريقية في دراسة وسائل الاتصال الجماهيري. فالمقاربة الثقافية كانت في أغلبها نصية، تركز على تحليل ونقد نصوص المنتجات الثقافية، وذلك باستخدام المناهج المستمدة أساسا من العلوم الإنسانية. أما مناهج بحوث الاتصالات، فعلى النقيض من ذلك، حيث تعمل على استخدام المنهجيات الإمبيريقية، بدءا من البحث الكمي، إلى الدراسات الإمبيريقية لحالات محددة أو مجالات معينة، أو البحث التاريخي. وشملت المواضيع في هذا المجال على تحليل الاقتصاد السياسي لوسائل الإعلام، والتلقي عند الجمهور ودراسة آثار وسائل الإعلام، وتاريخ وسائل الإعلام، والتفاعل بين المؤسسات الإعلامية مع مجالات أخرى في المجتمع، وما شابه ذلك. وانظر/ي كيلنر (1995) لتحليل كيف يمكن لمدرسة فرانكفورت، والدراسات الثقافية البريطانية، ونظرية ما بعد الحداثة الفرنسية التغلب على انقسام ميدان الثقافة والاتصالات ما بين مقاربات نصية، مستندة إلى العلوم الإنسانية ومقاربات إمبيريقية مستندة إلى العلوم الإجتماعية. وأنا هنا أقول بضرورة اتباع مقاربة متعددة التخصصات لتجاوز هذا الانقسام والوقوف على منظور أوسع وأثرى لدراسة الثقافة والاتصالات.

(٤) إن مساهمات مدرسة فرانكفورت في نظرية تلقي الجمهور يتم التغاضي عنها في كثير من الأحيان، ولكن فالتر بنيامين داوم على إعداد دراسات حول كيف يستخدم الجمهور مواد وسائل الإعلام الشعبية وبدأ في طرح نوع بعينه من دراسات التلقي، انظر/ي بنيامين

(1969: 217ff.). كذلك قدم ليو لوفنتال دراسات حول تلقي الأدب، والمجلات الشعبية والديموجاجيين السياسيين، وغيرها من الظواهر(1961 ;1957 ;1949). وحول تجارب فرانكفورت مع الدراسات المعنية بآثار وسائل الإعلام، انظر/ي فيجرشاوس(1994: 441ff.).

(٥) وكان هناك، بالتأكيد، بعض الاستثناءات والمؤهلات لهذا النموذج الكلاسيكي : حيث سيلاحظ أدورنو وجود جانب نقدي أو طوباوي داخل الثقافة الجماهيرية، وإمكانية أن يكون تلقي الجمهور ضد التيار، وانظر/ي الأمثلة لدى كيلنر (1989). ولكن على الرغم من إمكانية أن يجد الباحث مواضع تشكك في القسمة المصطنعة الحاصلة بين الثقافة الرفيعة والدنيا وتشكك في نموذج الثقافة الجماهيرية الذي يراه لا يحتوي سوى على الأيديولوجيا وأساليب التلاعب التي تدمج الأفراد في المجتمع والثقافة القائمة، وبصفة عامة، فإن نموذج مدرسة فرانكفورت هو نموذج مفرط في اختزاليته وتجانسه، وفي حاجة لإعادة بنائه جذريا – وهو ما حاولته في عملي على مدى العقدين الماضيين.

المراجـــــع

Adorno, T.W. (1941) 'On popular music', (with G. Simpson), Studies in Philosophy and Social Science, 9(1): 17–48.

Adorno, T.W. ([1932] 1978) 'On the social situation of music', Telos 35 (Spring): 129–65.

Adorno, T.W. (1982) 'On the fetish character of music and the regression of hearing', in A. Arato and E. Gebhardt (eds) The Essential Frankfurt School Reader. New York: Continuum, pp. 270–99.

Adorno, T.W. (1989) 'On jazz', in S. Bronner and D. Kellner (eds) Critical Theory and Society: A Reader. New York: Routledge, pp. 199–209.

Adorno, T.W. (1991) The Culture Industry. London: Routledge.

Adorno, T.W. (1994) The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture. London: Routledge.

Adorno, T.W. et al. ([1950] 1969) The Authoritarian Personality. New York: Norton.

Agger, B. (1992) Cultural Studies as Critical Theory. London: The Falmer Press.

Arato, A. and Gebhardt. E, (eds) (1982) The Essential Frankfurt School Reader. New York: Continuum.

Aronowitz, S. (1993) Roll Over Beethoven. Hanover, New Hampshire: University Press of New England.

Benjamin, W. (1969) Illuminations. New York: Schocken Books.

Benjamin, W. (1999) 'The artist as producer', in W. Benjamin, Collected Writings, vol. 2. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Benjamin, W. (2000) The Arcades Project. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Best, S. and Kellner, D. (2001) The Postmodern Adventure: Science Technology, and Cultural Studies at the Third Millennium. New York and London: Guilford and Routledge.

Bloch, E. (1986) The Principle of Hope. Cambridge, MA: MIT Press.

Bronner, S.and Kellner, D. (eds) (1989) Critical Theory and Society: A Reader. New York: Routledge.

Buck-Morss, S. (1989) The Dialectics of Seeing. Cambridge, MA: MIT Press.

Calhoun, C. (ed.) (1992) Habermas and the Public Sphere. Cambridge, MA: MIT Press.

Cvetkovich, A. and Kellner, D. (1997) Articulating the Global and the Local: Globalization and Cultural Studies. Boulder, CO: Westview Press.

Dauks, I. (1995) Cultural Studies, and after. London and New York: Routledge.

Durham, M. G. and Kellner, D. (eds) (2001) Media and Cultural Studies: Key Works. Oxford: Blackwell.

Gitlin, T. (1972) 'Sixteen notes on television and the movement' in G. White and C. Newman, (eds) Literature and Revolution. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Gitlin. T. (1980) The Whole World Is Watching. Berkeley, CA: University of California Press.

Gitlin, T. (1983) Inside Prime Time. New York: Pantheon.

Gitlin, T. (ed.) (1987) Watching Television. New York: Pantheon.

Gitlin, T. (2002) Media Unlimited. How the Torrent of Images and Sounds Overwhelms Our Lives. New York: Metropolitan Books.

Habermas, J. (1992) 'Further reflections on the public sphere', in Calhoun, C. (ed.) Habermas and the Public Sphere. Cambridge: The MIT Press. pp. 421–461.

Habermas, J. (1998) Between Facts and Norms. Cambridge, MA: MIT Press.

Hall, S. (1980a) 'Cultural studies and the Centre: some problematics and problems', in S. Hall et al. (eds) Culture, Media, Language. London: Hutchinson, pp. 15–47.

Hall, S. (1980b) 'Encoding/decoding', in S. Hall et al. (eds) Culture, Media, Language. London: Hutchinson, pp. 128–38.

Hall, S. (1988) The Hard Road to Renewal. London: Verso.

Hall, S. (1991) Lecture on globalization and ethnicity, University of Minnesota, videotape.

Hall, S. et al. (eds) (1980) Culture, Media, Language. London: Hutchinson.

Harvey, D. (1989) The Condition of Postmodernity. Oxford: Blackwell.

Hebdige, D. (1978) Subculture. The Meaning of Style, London: Methuen.

Hertog, H. (1941) 'On borrowed experience: an analysis of listening to daytime sketches', Studies in Philosophy and Social Science, 10(1): 65–95.

Hilferding, R. ([1910] 1981) Finance Capital. London: Routledge and Kegan Paul.

Horkheimer, M. and Adorno. T.W. (1972) Dialectic of Enlightenment. New York: Herder and Herder.

Jameson, F. Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism, Durham, N.C.: Duke University Press.

Jay, M. (1973) The Dialectical Imagination. Boston: Little, Brown and Company.

Jefferson, T. (ed.) (1976) Resistance through Rituals, London: Hutchinson.

Kellner, D. (1989) Critical Theory, Marxism, and Modernity. Cambridge and Baltimore, MD: Polity and Johns Hopkins University Press.

Kellner, D. (1990) Television and the Crisis of Democracy. Boulder, CO: Westview Press.

Kellner, D. (1992) The Persian Gulf TV War. Boulder, CO: Westview Press.

Kellner, D. (1995) Media Culture: Cultural Studies, Identity, and Politics between the Modern and the Postmodern. London and New York: Routledge.

Kellner, D. (1997) 'Critical theory and British cultural studies: the missed articulation', in J. McGuigan (ed.) Cultural Methodologies. London: Sage, pp. 12–41.

Kellner, D. (2000) 'Habermas, the public sphere, and democracy: a critical intervention', in L. Hahn (ed.) Perspectives on Habermas. Chicago: Open Court Press.

Kellner, D. (2001) Grand Theft 2000. Media Spectacle and a Stolen Election. Lanham MD.: Rowman and Little field.

Kellner, D. (2003a) Media Spectacle. London and New York: Routledge.

Kellner, D. (2003b) From September 11 to Terror War: The Dangers of the Bush Legacy. Lanham, MD.: Rowman and Little field.

Kracauer, S. (1995) The Mass Ornament. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lazarsfeld, P. (1941) 'Administrative and critical communications research', Studies in Philosophy and Social Science, 9(1): 2–16.

Löwenthal, L. (1957) Literature and the Image of Man. Boston: Beacon Press.

Löwenthal, L. (1961) Literature, Popular Culture and Society. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Löwenthal, L. (with Norbert Guttermann) (1949) Prophets of Deceit. New York: Harper.

Marcuse, H. (1941) 'Some social implications of modern technology', Studies in Philosophy and Social Science, 9(1): 414–39.

Marcuse, H. (1955) Eros and Civilization. Boston: Beacon Press.

Marcuse, H. (1964) One-Dimensional Man. Boston: Beacon Press.

McGuigan, J. (1992) Cultural Populism. London and New York: Routledge.

Rosenberg, B. and Manning White, D. (eds) (1957) Mass Culture. Glencoe, IL: The Free Press.

Silberman, M. (2000) Bertolt Brecht on Film and Radio. London: Metheun.

Steinert, H. (2003) Culture Industry. Cambridge: Polity Press.

Wiggershaus, R. (1994) The Frankfurt School. Cambridge: Polity Press.

Williams, R. (1961) The Long Revolution. London: Chatto and Windus.

Williams, R. (1962) Communications. London: Penguin.

Williams, R. (1974) Television, Technology and Cultural Forum. London: Fantana.

الفصل الرابع
ستيوارت هول ومدرسة برمنجهام

كريس روجيك

بدأت الدراسات الثقافية البريطانية في شكلها المعاصر في أواخر الخمسينيات، وكانت جذورها في المدارس الثانوية وتعليم الكبار وخارج جدار الأقسام الجامعية. وضمت قائمة الشخصيات المهمة في الموجة الأولى منها، التي تناولت بالكتابة الجادة ثقافة الطبقة العاملة في فترة ما بعد الحرب، أسماء ريموند ويليامز وادوارد تومبسون وريتشارد هوجارت.[1] وكتبوا ضد تيار المناهج الدراسية الأساسية في الجامعات المعهودة بتركيزها على الأدب الكلاسيكي والتقاليد الفكرية العظمى. وتألف مشروعهم في الترسيخ لثقافة الطبقة العاملة باعتباره موضوعًا للدراسة في الأكاديمية، حيث نجد ويليامز في كتاب الثقافة والمجتمع (1958) والثورة طويلة الأجل (1961) وطومسون (1963) في كتاب نشأة الطبقة العاملة الإنجليزية يعملان في صفوف اليسار الذي شجب ضيق الأفق الفكري في الحياة الأكاديمية البريطانية وسعى إلى إظهار ثراء ثقافة الطبقة العاملة. وكان كتاب هوجارت (1958) أقل وضوحا في الإفادة من التقاليد السياسية الحزبية لليسار المنظم. ومع ذلك، شاطر اليسار امتعاضه من ضيق أفق الحياة الأكاديمية البريطانية والتزم بإدخال ثقافة الطبقة العاملة في الأكاديمية. ويمثل الكُتّاب الثلاثة المقاربة التي نعتها هول (1980) في وقت لاحق بالاتجاه الثقافي، عانيا بها محاولة فهم أسلوب الناس في العيش من حيث الخبرة بالتراث واللغة والوعي الطبقي. وقارن ذلك مع التقليد الأوروبي للبنيوية، فالأخيرة سعت إلى وضع التجربة الشخصية والشعبية في سياق الثقافة والطبقة والمادية التاريخية. ولعل التفسير

الصحيح لعمل هول في السبعينات، هو أنه كان يسعى إلى المزاوجة بين أفضل العناصر في الاتجاه الثقافي والبنيوية لإنتاج توليفة جديدة.

وكان دور هوجارت في تطوير الدراسات الثقافية، في الواقع، محوريا، ولم يعط حقه في التقييمات الثانوية(Gibson and Hartley 1998). فحين النظر في النجاح الشعبي لكتابه الذي دار حول سيرة حياة الطبقة العاملة في منطقة ويست رايدينج في يوركشاير، والمعنون بـ"أغراض محو الأمية" (1958)، نجده يمثل نموذجا أوليا للتعامل الجاد مع ثقافة الطبقة العاملة، فكان الكتاب موضع تقدير بين جيل "الشباب الغاضب" في عقد الخمسينيات ببريطانيا كمساهمة "سوسيولوجية" ملهمة. وعلى قدم المساواة، يمكن القول بالأهمية الثقافية الكبيرة لإنجاز هوجارت في إقناع جامعة برمنجهام لقبول توصية ناشر كتب بنجوين، السير ألن لين، لتأسيس مركز الدراسات الثقافية المعاصرة في الحرم الجامعي. وأنشئ هذا الحصن في الأكاديمية، ضد نخبوية جامعتي أوكسفورد وكامبريدج، من أجل القيام بدراسة دقيقة للطبقة والثقافة. وكان هوجارت نفسه المدير المؤسس للمركز، وفي عام ١٩٦٤، كان من ضمن ما قام به هو توظيف ستيوارت هول من كلية تشيلسي جامعة لندن للمشاركة في تطوير المناهج الدراسية والتدريس.

وكان مركز برمنجهام تجربة لم يسبق لها مثيل في التعليم العالي البريطاني. ويتذكره هول (2000) باعتباره يمثل فترة الإثارة الهائلة في عمله الفكري، وكان له نصيب الأسد من تطوير المناهج الدراسية والتنظيم التربوي، وكانت رؤية هوجارت الأصلية (1970) للمركز كمنظمة مكرسة لمشروع ثلاثي للتعليم والبحث: التاريخي- الفلسفي، الاجتماعي، والنقد- أدبي، وأكثر العناصر وضوحا هو العنصر الأخير؛ ولكن تحت قيادة هول، ابتداء من الستينيات فصاعدا، أصبح النشاط الأكاديمي أكثر ميلا نحو النظرية والسياسة.

واعتمدت الروح السائدة في التعليم والبحث في المركز على التعاون لا التسلسل الهرمي. فذهبت القسمة التقليدية بين المحاضر والطالب أدراج الرياح. وعلى الرغم من بقاء الدور التقليدي الإشرافي بين الأستاذ والطالب، ظهرت الجماعة الفرعية باعتبارها نواة للبحث والمناقشة. وكانت الجماعات الفرعية منظمة موضوعيا حول مواضيع رئيسية في النظرية والثقافة. ولما كانت الدراسات الثقافية مجالا جديدا، كان الموظفون والطلاب في المركز تنتابهم مشاعر البهجة في صنع مقاربة دراسية كيفما مضوا قدما. وفي مرحلة الذروة، لم يعين المركز أكثر من ثلاثة موظفين بدوام كامل. وبالنسبة لمعظم الوقت في عهد هول في برمنجهام كان عدد المعينين يصل لاثنين. ولعل العمل على كسر القالب المعهود الذي أنجز في برمنجهام خلال الستينيات والسبعينيات والشعور بالعمل في بيئة محاصرة - نتاج تنازل وعداء كثير من الأكاديميين المعهودين والإداريين الجامعيين في الحرم الجامعي، وخلق مستويات عالية غير معهودة من الالتزام لـ"مشروع" برمنجهام.

غالبا ما ينظر إلى هذا الأخير كمشروع ماركسي حصرا، ولكنه كان في الواقع كمعطف متعدد الألوان، فقد كان العمل الفكري في المركز محسوبا على اليسار، حيث تبنى هول ورفاقه موقف اليسار الجديد الأرثوذكسي في بريطانيا كمجتمع طبقي. ومع بروز اليمين الجديد في منتصف السبعينيات أصبح الانجراف في "القانون ونظام المجتمع" موضوعا محددا في العمل الفكري في برمنجهام. ومما لا شك فيه أن الرأسمالية هي النظام الذي قام هول ورفاقه بانتقاده ودافعوا ضده عن البديل الاشتراكي في أبعاده السياسية والاقتصادية والثقافية. وبقدر ما كان هذا هو الحال يمكن اعتبار المركز مركزا قام في تعليمه وأبحاثه بتفعيل جوانب كثيرة من منظور اليسار الجديد الواسع المتجسد في مجلة نيو ليفت ريفيو، التي عمل فيها هول محررا بين عام ١٩٦٠ وعام ١٩٦١. وكان من أهم الجوانب هو ازدراء ما تمتاز به الحياة البريطانية من الانعزالية الواضحة، واعتناق قيمة التفكير

المستقل، والحساسية تجاه التغير التكنولوجي والعولمة والالتزام بالتغيير الاشتراكي للمجتمع.

وعلى الرغم من ذلك، كان مشروع برمنجهام دائما أكثر تعقيدا من ضيق التماهي مع الأهداف التقليدية لماركسية اليسار الجديد، إذ أفاد المشروع بأفكار من النسوية، والبنيوية، وما بعد البنيوية، والسيميائية، إلى جوار الماركسية. وكان موقف هول من الماركسية مضادًا للتزمت الفكري. وفي وقت لاحق، في مجلة "تايمز" كان ينتقد أولئك اليساريين الذين اتخذوا موقفا مذهبيا من الماركسية. وفي موضع آخر، أعلن (1986) بأنه يميل نحو "الماركسية دون ضمانات"، من هذا يبدو أنه يعني الالتزام بمقاربة المادية التاريخية، والانشغال بتحويل الجناح اليساري للمجتمع، لكنه تراجع عن الفرضية القائلة بأن الصراع الطبقي هو محرك التاريخ.

أكد هول دائما على ضرورة النظر للعمل الفكري باعتباره فعالية سياسية، وتبنى مفهوم المثقف العضوي عند جرامشي باعتباره نموذجًا يحتذى به. والمفهوم يتناقض بحدة مع مفهوم "المثقف التقليدي" الذي يقف إلى جانب قيم "الموضوعية"، "الاستقلال" و"الحياد". بينما يشتغل المثقف العضوي على أحدث الأفكار في المجتمع، ويناضل مع المقهورين. كذلك تلجأ مقاربة مدرسة برمنجهام باستمرار إلى موضوع كشف الأيديولوجيا. فغاية العمل الفكري هي تمكين المضطهدين، ويقدم المثقف العضوي باعتباره الوسيط بين المعرفة والسلطة والتحول الاشتراكي.

وفي لحظة فارقة مرّ بها مركز برمنجهام، جرى التنظير حول المقهورين حال النظر في الطبقة العاملة، إذ تعتبر مقاومة الطبقة العاملة موضوعا بارزًا في أعمال برمنجهام حول التعليم وثقافة الشباب والشرطة. ومع ذلك، برزت قضايا اضطهاد النساء والعنصرية أكثر في السنوات الأخيرة من عهد هول في برمنجهام. وأعرب عن الاهتمام تدريجيا بقضية القهر كنقد للهوية في نظرية المعرفة الغربية. وانتهى الحديث تدريجيا عن الهوية المركزية، المترابطة، والنقية، وحل محله

حديث عن مفاهيم جديدة حول الهوية المهجنة والمزدوجة (Hall 1999). وأصبحت هذه المفاهيم أكثر تفصيلا في كتابات هول اللاحقة حول سياسة الهوية، والانتماء العرقي الجديد والتعددية الثقافية (Hall 1991a; 1991b; 1995; 1997).

ومع الاستفادة من تجاربنا السابقة، من الواضح أن العمل الفكري في المركز هدف أخيرا إلى تحدي الفئات المعرفية المشبعة أيديولوجيا ذات الطابع المركزي التي يتم من خلالها فهم الهوية والرفقة والممارسة ومعايشتها في ظل الرأسمالية. وهذا يتأكد أكثر بعد رحيل هول ليصبح أستاذ علم الاجتماع في الجامعة المفتوحة في عام ١٩٧٩. فقد استند عمله (1989a; 1993a; 1996) حول الهوية ومرحلة ما بعد الاستعمار على انتقادات برمنجهام للدولة الاستبدادية البوليسية وقانون المجتمع ونظامه. ومع ذلك، اشتمل أيضا على مواضيع جديدة من فوكو، ولاكان، وديريدا ومن لاكلو وموف بالذات (1985) ليكون عمله تحديا شاملا لنظرية المعرفة الغربية، وخاصة فكرة الهوية النقية، الثابتة، والمتكاملة. ولعل تركيزه الجديد على فرضية أن الثقافة مبنية مثل اللغة في أواخر كتاباته إنما يوحي بنجاح "التحول الثقافي" الذي أنجز في برمنجهام، بعد منتصف الثمانينات، مع "التحول اللغوي"، الذي شهد وجود ما بعد البنيوية جنبا إلى جنب الماركسية في فكر هول.

العصر الذهبي لبرمنجهام

عمل هول في المركز بين عامي ١٩٦٤ و١٩٧٩. ويمكن القول بأن هذه الفترة هي العصر الذهبي للمركز. ويمكن قياس حيوية وأهمية المؤسسة من خلال النظر إلى بعض الطلاب الذين التحقوا هناك وذهبوا للقيام بأعمال أكاديمية متميزة، وهم: شارلوت براندسن، وإيان شامبرز، وفيل كوهين، وهازل كوربي شاس كريتشر، وبول جيلروي، ولاري جروسبيرج، وديك هيبديج، وأنجيلا ماكروبي، وديفيد مورلي، وفرانك مورت، وويليس بول وجانيس فينشيب. وقد حبَّذ هول

التبادل الفكري، معتمدا بحرية على المفاهيم والتقاليد الأوروبية التي كانت حتى ذلك الحين تعامل على أنها خارج تعصب المؤسسة البريطانية. وقارن (1980) تقوقع الاتجاه الثقافي البريطاني بالبنيوية، التي قصد بها المقاربة المفرطة في طابعها النظري في معالجتها للثقافة. وفي برمنجهام، نوقشت كل من الفلسفة الوجودية، والسيميوطيقا، والتحليل النفسي، والظاهراتية واختبرت جميعها في أعمال جماعية من أبحاث، وحلقات دراسية، وندوات ورسائل دكتوراه؛ لكن الماركسية ظهرت بسرعة كصاحبة النفوذ الطاغي. ففي السبعينات كانت أهم الإصدارات المعروفة الآن للمركز؛ هي كتاب حول الأيديولوجيا (Hall et al 1978a)، وكتاب تسييس الأزمة (Hall et al 1978b)، وعودة الإضرابات للإمبراطورية (1980)، التي يمكن تفسيرها كأعمال انتهجت إطارا نظريا حاول الجمع بين جوانب معينة من بنيوية ألتوسير مع نظرية جرامشي. والأهم من ذلك، أن نظرية ألتوسير حول الأيديولوجيا ووظائف الدولة يفاد منها مع تحليل جرامشي لـ "كتل السلطة"، و"الملابسات" والهيمنة بطبيعة الحال. ومن المثير للاهتمام قلة الإحالات النصية لأعمال ماركس في أعمال مدرسة برمنجهام، على الرغم من إسهام هول (1973) نفسه في طرح قراءة نصية دقيقة وهامة، ومهملة بشكل غريب، لـ"مقدمة" كتاب أسس نقد الاقتصاد السياسي لماركس التي تهدف إلى تحديد الأساس الثقافي في منهج ماركس في المادية التاريخية.

ومن الخطأ أن نستنتج أن العمل الفكري في برمنجهام خلال العصر الذهبي قد سعى لاستبدال الاتجاه الثقافي بالبنيوية. فقد كان هول (1980) ناقدا لما اعتبره "المذهب الإنساني الساذج" في الاتجاه الثقافي البريطانية؛. لكنه كنَّ الإعجاب لعمل ويليامز وطومسون(1993a). ورغم وضوح تأثير جرامشي وألتوسير في واحد من أعظم الأعمال الهامة التي أنتجها المركز وهو كتاب تسييس الأزمة (1978b)، إلا أن طغيان الاتجاه الثقافي على التقاليد الطبقية والصراع الطبقي شأن لا لبس فيه.

وقد قام المركز باستخدام مفهوم "المساءلة" عند ألتوسير لدراسة كيف يتم الإتيان بالذوات وتنشئتها في المجتمع الرأسمالي. فبناء الذاتية عبر التعليم والإعلام والشرطة والطب والقانون مسألة هامة لأنها تربط الأفراد بأشكال من الذاتية محددة بظروف تاريخية. وعلى الرغم من احتلال مدرسة فرانكفورت لمكان بارز جدا في مناقشات برمنجهام، من الواضح أن هول وزملاءه يشاركون فرانكفورت في الفرضية التي تقول بأن الإجماع الليبرالي على أن الفرد حر في ظل الرأسمالية هو في الواقع تعبير عن الهيمنة الأيديولوجية. ولقد ذهب هول(1985)، في ذروة تأثير ألتوسير على برمنجهام، إلى أنه لا يوجد مكان "خارج" أو "وراء" الأيديولوجيا في المجتمع الرأسمالي.

ولكن يستطيع المرء أن يستشعر عدم راحة هول دائما مع التيار البنائي- الوظيفي في فكر ألتوسير، وهو يفضل بدلا من ذلك اتباع مقاربة أكثر مرونة يسلط فيها الضوء على التناقضات الموجودة في كتلة السلطة الرأسمالية واعتبار الثقافة بموجب ذلك الموقع الرئيسي للمقاومة. وقد تم الاستفادة من مفهوم جرامشي لـ"الهيمنة" لتوضيح دور الأفق الثقافي والاقتصادي في تنظيم الذاتية.

ويعكس المركز في نواحٍ كثيرة المواضيع النموذجية في فترة الستينيات الخاصة بالتحرر ومعارضة التسلط، وسعى إلى استخدام المعرفة لتحرير الناس من التبعية الثقافية والاقتصادية؛ بالكشف عن الجذور التاريخية وبنى الإكراه المعيارية التي تنظم الذاتية. وفي الوقت نفسه، كان عرضة للانتقاد على سياساته التعبيرية والتحررية الرامية إلى إنتاج مجتمع متسامح تماما. وكان هذا التوجه غريبا على تفكير مركز برمنجهام الذي أخذ يفكر في موضوعات كتل السلطة والهيمنة والتعبير، وكانت أجندة العمل في برمنجهام خلال السنوات الذهبية للمركز تتمثل في استخدام المعرفة باعتبارها وسيلة لتحرير الطبقة والعمل من أغلال الهيمنة.

وفي حين أن الدينامية المركزية في هذه العملية هو تراكم المعرفة التاريخية والثقافية المعدة لغرض كشف كيف تقوم الأيديولوجيا والهيمنة بالتحكم في الذوات، فإنه سيكون من الخطأ التقليل من شأن الالتزام الرومانسي بتحقيق تغيير نوعي أساسي في طبيعة العلاقات الإنسانية. وقد أكد هول (1989b) نفسه على أهمية "الخيال الاجتماعي" في عمل المثقف العضوي، وعني بذلك وجود مسافة بين الاشتراكية والديمقراطية الاجتماعية وفيها يعاد تعريف ودراسة قضايا نوعية الحياة والغرض منها. ومع ذلك، وكما يليق بالتزام واحد من المثقفين العضويين، أصر هول دائما على أن الغرض من العمل الفكري هو غرض سياسي. والهدف تحدي المؤسسات المركزية ذات الإكراه الرأسمالي المعياري وانتزاع التحول الاشتراكي. وفي التسعينات أشاد هول (1991a; 1991b) بالسياسة اللامركزية كما يمارسها، على سبيل المثال، كين ليفينجستون خلال أيام مجلس لندن الكبير واعترف بدور الحركات الاجتماعية في تحدي الإكراه المعياري. ولعل السمة المميزة لمقاربة هول هي المركزية التي يسم بها الدولة كمؤسسة حاسمة في الإكراه المعياري، وهذا يؤدي إلى نقاط ضعف فيما يطرحه هول في تحليله للثقافة، تتمثل في قراءة التاريخ والثقافة من خلال عدسة التحولات الحاصلة في الدولة وما يصاحب ذلك من مقاومة الصراعات الطبقية. وقد كانت النقابة متخلفة وعاملا غائبا عن تحليلات برمنجهام. علاوة على ذلك، كانت أكثر اهتماماته الإمبيريقية طوال سنوات تواجده بالمركز متركزة على دراسة الشتات الاستعماري الأسود وحول بريطانيا، رغم الاهتمام الذي أبداه بالعولمة في كتاباته اللاحقة. ولسوف أعود إلى تناول هذه النقاط بمزيد من التفاصيل في وقت لاحق.

الترميز وفك الترميز

قاوم هول الميل إلى إحياء ما اعتبره مذهبا إنسانيا ساذجا في التقليد الثقافي الأصلي من خلال نصرة مقاربة ألتوسير وجرامشي ذات "العلمية" الكبيرة. وأحد التعبيرات الباكرة الواردة من تلك المقاربة هو تعبير ترميز وفك ترميز نموذج

العلاقات الإعلامية (Hall 1973; 1993c). وقد أدى تطبيق هول لألتوسير إلى افتراض أن الأيديولوجيا تسعى بشكل دائم لاستعمار اللغة. وعلى حد قوله(1993c: 263–4):

إنني أستخدم مصطلح الأيديولوجيا باعتباره يقطتع رموز اللغة التي لا حصر لها. واللغة نصية خالصة، لكن الأيديولوجيا تريد أن تجعل لها معنى خاص. . . إنها النقطة التي توقف السلطة عندها الخطاب، حيث تقتلع السلطة المعرفة والخطاب؛ فعند هذه النقطة تجد قطْعا، وتوقفا، وتجد انغلاقا، وتنوع المحددات. والمعنى المشيد بقطع اللغة ليس دائما أبدا، لأن الجملة التالية سوف تعيده، وستفتح باب الرمز مرة أخرى. ولا يمكن إصلاحه، ولكن الأيديولوجيا هي محاولة لتصحيح الأمر.

إن الاعتراف بـ"انغلاق" أو "قطع" الأيديولوجيا هو نتاج ارتباط هول بالفيلسوف اللغوي فوليشنوف (1973) ولاكلو ومووف (1985)؛ أنصار مراجعة الماركسية. ويعود آخر أعماله مراراً إلى القول بأن الهوية في "العصر الحديث" تعتبر "قيد المحو" دوما. وهذا التركيز الجديد على طارئية الهوية يشير إلى وجود مزيد من القراءة المشروطة لتأثير الأيديولوجيا؛ لأن الهوية إذا كانت دوما "قيد المحو"، فإن فكرة التحديد الأيديولوجي للذاتية لا يمكن الدفاع عنها.

هذا الاطمئنان إلى مفهوم العمل الأيدولوجي ليس واضحا في الكتابات التي أنتجت في العصر الذهبي لبرمنجهام. على سبيل المثال، كان مقال الترميز وفك الترميز محاولة أولية لاستكشاف استعمار الأيدويلوجيا في مجال تتزايد أهميته، وهو مجال المعلومات والرأي العام في المجتمعات القائمة حول أنظمة الاتصال الجماهيري؛ أي: حول الرسالة الإعلامية (Hall 1973). وكانت أصول النموذج موضع جدل جزئيا، بقدر ما كان يهدف إلى نقد النموذج السلوكي المهيمن في بحوث وسائل الاتصال الجماهيري اليوم، التي اعتبرها هول محصنة في مركز بحوث الاتصال الجماهيري في جامعة ليستر.(٢) وقد كان هول معنيا بإثبات قضية عدم اعتبار التلقي علاقة واضحة ولا يحدها حد في سلسلة الاتصال، واعتبر

الرسائل الإعلامية مشحونة بافتراضات ومعتقدات مسلم بها تجعل الجماهير على استعداد لمتابعة "القراءات المفضلة" للرسائل الإعلامية. وقد سعى هول إلى استبدال فكرة أن الرسالة الإعلامية هي انعكاس للواقع بالافتراض القائل بأن الرسالة الإعلامية تصرف الوعي الشعبي في مسارات مقبولة أيديولوجيا. ويتم التنظير لـ"تأثير" وسائل الإعلام على أساس كونه تفسيرا زائفا للواقع يخلق حلقة مستقيمة بين الرسائل المشيدة والقراءات المفضلة. هذا هو المعنى المنسوب إلى "الترميز" وهو يورط المذيعين باعتبارهم متورطين أيديولوجيا في استنساخ نسخة خاصة من الواقع الاجتماعي.

كذلك يعتني هول بتحدي النموذج السلوكي في تصوره للجمهور ككم مهمل واستبدال ذلك التصور بآخر يكونون فيه "جمهورا نشطا". ونشر في ذلك عملا أوان كانت المقاربة المنهجية الشعبية عند هارولد جارفنكل (1967) موضع نقاش بين علماء الاجتماع، وربما وقع هول تحت تأثير اعتراض جارفنكل المتمثل في قوله بأن العلوم الاجتماعية السائدة أنتجت نموذجا يقف فيه الإنسان موقف "المخدَّر ثقافيا". كذلك فإن مفهوم فك الترميز يهدف إلى تسليط الضوء على قدرة الجمهور على التعامل الفعال مع الرسائل الإعلامية باعتبارها غريبة عن تجربتهم في الحياة وظروفها، وبالتالي، يتوفر لديهم القدرة على إخضاعها لقراءات نقدية أو معارضة.

وكان نموذج الترميز وفك الترميز أول نموذج نظري منتج في مركز برمنجهام متعلق بالشأن الوطني والدولي. وكان على نطاق واسع، وعن طريق الخطأ، ينظر إليه كمساهمة في بحوث وسائل الاتصال الجماهيري في حد ذاتها. وفي الواقع، أعرب هول عن عميق انشغاله بتوضيح كيف تقوم الأيديولوجيا بقطع اللغة، ومن خلال ذلك تسائل الذاتية. وقد أصر على أن العامل المركزي في عملية تنظيم الذاتية وتحقيق التحول الاشتراكي هو الدولة، ومن المثير للاهتمام أن تحليلات برمنجهام كانت تقريبا مقصورة على تحليل حالة الدولة البريطانية. وعلى الرغم من أهمية العولمة التي لاقت

الاهتمام المناسب في طرح "نيوتايمز" في الثمانينات، إلا أن التحليل المقارن لم يكن أبدا بارزا جدا في اعتبارات المركز خلالها.

الدولة النيابية – التدخلية

يؤكد هول في ورقة هامة له (1984) على التحول من دولة "دعه يعمل" إلى الدولة النيابية-التدخلية في بريطانيا في ثمانينيات القرن التاسع عشر. والواقع أن الفترة بين ثمانينيات القرن التاسع عشر وعشرينيات القرن العشرين هي فترة محورية في تأسيس مؤسسات الإكراه المعياري الكبرى ومحيط المجتمع المدني في بريطانيا بالقرن العشرين. واتسمت الفترة بزيادة تدخل الدولة في التحكم في الذاتية من خلال مشاركتها في التعليم، والصحة، وتنظيم الممارسة الطبية، السياسات الاقتصادية والاستراتيجية الثقافية. أصبحت وظيفة الدولة هي هندسة "الوحدة المعقدة" للهيمنة التي من خلالها تتماهي الحقوق الشخصية والحرية تلقائيا ودون شك مع المصلحة الوطنية والإمبريالية.

إن صعود نجم الدولة النيابية – التدخلية ناجم عن ظهور كتلة السلطة "الإصلاحية" الجديدة (الحزب الليبرالي وحزب العمل لاحقا) التي تعزم على الفوز برضا قسم كبير من الطبقة العاملة، واكتمل ذلك من خلال "أوضاع الحرب" المتغيرة بشأن الإصلاح الدستوري، وحقوق الرفاه، وإعادة توزيع الضرائب، والحقوق النقابية. وعكست هذه المناورة نفسها انخفاض ربحية الاقتصاد البريطاني مقارنة بالاقتصادات الجديدة الناشئة في ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية. ومع ذلك، كان هول حريصا على أن تتجنب أطروحته الاعتماد على الاختزالية الاقتصادية، ويمكن تفسير الكثير من أعماله في السبعينات على أنها هجوم على "الماركسية الرثة"، أي: افتراض قيام البنية الاقتصادية التحتية بتحديد البنية الفوقية الثقافية والسياسية في النهاية. وقد تأثر هول بمفهوم جرامشي للهيمنة لأنه يسمح

بوجود التناقضات وصراعات ميزان القوة المتقلب في التنظيم المعياري. والواقع أن التحول نحو الدولة النيابية - التدخلية لهو مفسر في المقام الأول بحرب المناورة المتقلبة الحاصلة بين التحالفات والاتفاقيات والامتيازات السياسية والثقافية.

ولقد تم دراسة انهيار دولة عدم التدخل بالعودة إلى "التصدعات" الناشئة عن وعي الطبقة العاملة ومقاومتها، فانتشار العمل النقابي من نطاق ما يسمى بـ"أرستقراطية العمل" إلى العمالة غير الماهرة وشبه الماهرة، وتشكيل حزب العمل، واستعداد الحزب الليبرالي لعقد التحالفات مع حزب العمال، عوامل أسهمت في إضعاف هيمنة سياسة عدم التدخل المحافظة. وبحلول نهاية العشرينيات، تأسست بدايات دستورية الحزبين، وفق الاقتراع العام، ونشأت المؤسسات الرئيسية الناجمة عن المفاوضات النقابية، وتوفر نظام الرفاه العام. وهيمنت الأيديولوجيا الجماعية على ليبرالية السوق، وتأسست عناصر النظام الاجتماعي الجديد وسياسة الديموقراطية الاجتماعية ذات الإجماع.

إن تسوية ما بعد الحرب التي أنتجتها حكومة أتلي في عام ١٩٤٥ سخرت جميع هذه القوى إلى "وحدة معقدة" جديدة شكلت سياق صراع الهيمنة من حكومة تشرشل في الخمسينات إلى ظهور التاتشرية والبليرية. وأسست حكومة حزب العمال عام ١٩٤٥ دولة الرفاه ومبدأ ملكية الدولة المباشرة والسيطرة على الصناعات الرئيسية من خلال التأميم. ووضعت نظام التحكم النقابي الذي يشمل الشراكة بين قطاع الأعمال وحزب العمل والدولة. ومع ذلك، تم اختبار متانة هذه الوحدة المعقدة خلال مرحلة الطفرة الاستهلاكية في الخمسينيات والستينيات مع انخفاض القدرة التنافسية لبريطانيا أمام الاقتصاديات الأوروبية، واقتصاد أمريكا واليابان بطبيعة الحال. وازداد الأمر تعقيدًا مع الضياع التدريجي للإمبراطورية وتضخم الأجور، وبحلول أواخر الستينيات، اتضحت الأزمة العميقة للهيمنة في الثقافة البريطانية وفي الحياة السياسية والاقتصادية. وكان هول يراها بداية

الانجراف نحو مجتمع القانون والنظام الذي تحكمه الدولة الاستبدادية التي تصل إلى تحققها مع التاتشرية.

يتعرض كتاب تسييس الأزمة(1978 b) لجذور وتاريخ هذه النقلة من دولة التدخل النيابية المنظمة حول الإجماع إلى الدولة الاستبدادية المنظمة حول الأوامر، وقسمها إلى أربع مراحل متميزة:

مرحلة إجماع ما بعد الحرب (١٩٤٥-١٩٦١). وفي هذه الفترة نشأ الحل النقابي، حيث كان الالتزام بقيام دولة الرفاه، ونهوض الاقتصاد المختلط والتماهي مع الجانب الأمريكي("الحر") في الحرب الباردة. وقدمت تنازلات إلى حزب العمل الممثل في شكل التزام بالتوظيف الكامل ودولة الرفاه، وأيدت الكينزية رفع الأجور، واقتصاد الإنتاج الكبير الذي نما اقتصاديا ولكن بمعدل أكثر تواضعا من منافسي بريطانيا في أوروبا، وتأثرت العلاقات الثقافية بصعود "العامل الثري"، وظهور القوة المالية الكبيرة في ثقافة الشباب ونمو التعدد العرقي مع سياسات الهجرة الإيجابية، لا سيما فيما يتعلق بالمنحدرين من منطقة البحر الكاريبي والهند وباكستان. وفي عام ١٩٦٠ تسببت أزمة ميزان المدفوعات الرئيسية في حصول ضعف بنيوي في الاقتصاد البريطاني.

مرحلة هيمنة الديمقراطية الاجتماعية (١٩٦١-١٩٦٤). وكانت هذه الفترة الانتقالية في تاريخ دولة التدخل، وفيها انتهى عهد الحديث عن "لم تصب أمتنا بحال طيب مثله قط" في الخمسينيات، والطفرة الاستهلاكية، وحل بديل الديمقراطية الاجتماعية لهيمنة دولة التدخل التي دعت إلى مزيد من الفردية والمصلحة الوطنية. وحثت البريطانيين على النظر إلى المخزون القديم من اللياقة والحس المشترك، والاعتدال والصبر، وجرى تعزيز نموذج الإدارة النقابي. واتخذت الدولة دور الوسيط الخارجي الموسوم بالحياد والنزاهة بين أصحاب العمل والعمال. وتم النظر للتحديث، لا سيما في مجال التكنولوجيا، بوصفه مفتاح مستقبل البلاد. وعلى

المستوى الثقافي بدأ المجتمع يشق طريقه نحو التسامح مع صعود ثقافة "البوب"، وصعود حركة العمال من الأثرياء الجدد الوافدين من داخل المدينة إلى الضواحي، وزيادة الاستهلاك وسياسة التحرر الجنسي. ومع ذلك، كان المستوى الاقتصادي يعاني من توطد مشاكل ميزان المدفوعات والعمل بالجنيه الاسترليني، حدَّ من قدرة الدولة على التحديث. وعندما أضرب البحارة لرفع أجورهم، وصفت الحكومة الأمر بوصفه اعتداء على "المصلحة الوطنية"، ونجحت الحكومة في تحويل الرأي العام ضد البحارة، ولكن قوضت قدرًا مصداقية حزب العمل لتقدم نفسها باعتبارها "كتلة تاريخية" وهو ما يمثل نقلة نوعية في إدارة الدولة.

مرحلة الانحطاط إلى درك عدم الإجماع (١٩٦٤ -١٩٧٠). فقد أنتجت الديمقراطية الاجتماعية قدرا من التحرر في الحياة البريطانية، يرمز إليه إصلاح قانون المثليين والإجهاض والتعليم العام، والتخفيف من الترخيص للمخدرات والتراجع عن صلاة الأحد. ومع ذلك، شهدت الستينات رد فعل عنيف ضد قيم "المجتمع المتسامح"، وتسببت احتجاجات الطلبة واعتصاماتهم خلال أواخر الستينيات في حالة من الهلع الأخلاقي تتعلق بالشباب وأعرب البعض عن قلق متزايد من الجريمة والفوضى. وعززت الثقافة المضادة هذا بمهاجمة النظام "المتسامح" لنهوضه على السلطة الذكورية والإخضاع القهري. ومع نهاية الفترة كان ظهور العنف الطائفي في أيرلندا الشمالية إشارة إلى الطبيعة غير المستقرة للتكامل الوطني، وأسهمت توقعات اينوك باول حول نشوء حرب عنصرية في الداخل بين جماعات المهاجرين البيض والسود في زعزعة الاستقرار بالبلاد. وعلى المستوى الصناعي، كان نضال طبقة العمال اليدويين ضد انخفاض أجورهم مؤشرًا على عودة ظهور التوترات الطبقية.

مرحلة الانجراف نحو "القانون ونظام المجتمع" (١٩٧٠ - ١٩٧٨). وفيها استندت مفاجئة انتخاب حكومة هيث المحافظة عام ١٩٧٠ على تذكرة استعادة الوحدة الوطنية وتعزيز التنافسية الاقتصادية. وقد تم تعريف المصلحة الوطنية باعتبارها مصلحة مضادة "للمتطرفين" واللجوء إلى قانون حماية الحريات المدنية الـ"عالمية"، وقيَّد قانون العلاقات الصناعية لعام ١٩٧١ حقوق العمال وأدخل محكمة العلاقات الصناعية من أجل الإدارة "الرشيدة" لإصلاح وضع العمال. وانقضى عهد الالتزام بالتدخل بالعودة المنضبطة إلى مبادئ عدم التدخل، حيث تركت الشركات "المفلسة" لتتدبر أمورها بذاتها، وفرضت قوانين لمكافحة العصيان المدني كـ"روادع" لواضعي اليد، والمتظاهرين، والطلاب النشطاء، وركَّزت الشرطة بشكل مكثف على المناطق الـ"خطيرة" والإجرامية؛ مما أدى ذلك إلى شدة قبضة الشرطة على المجتمعات المحلية ذات الأعراق، حيث يفترض فيها أن تكون المصدر الرئيسي لجرائم العنف، بما في ذلك جرائم "السطو"، وأُقرَّ قانون الطوارئ لعام ١٩٧١ على عجل لوقف القلاقل المدنية المتزايدة في أولستر، وما لم يعد يمكن الحصول عليه بالرضا يتم اللجوء إلى التعليمات الرسمية.

ومثَّل عام ١٩٧٢ "لحظة السطو"، النقطة التي أخذت الآراء المكافحة للتسامح عندها في إدراك الرمز المؤكد لتدهور الحياة البريطانية. ويوضح كتاب تسييس الأزمة (1978b) كيف قامت وسائل الإعلام بالمبالغة في تضخيم شدة الجرائم العنيفة وشرَّعت المزيد من التحرك نحو دولة أكثر استبدادا، وهذا أنتج موجات متعاقبة من الاضطرابات الصناعية بين عامي ١٩٧٢ و١٩٧٤، مما أنتج منعطفا واضحا تجاه سياسة حكومية مؤيدة للطبقة العليا. وبعد ميزانية ١٩٧٢ صدر مشروع قانون جديد للصناعة لضخ مبالغ ضخمة من المال العام في الصناعة ووجود قوى غير مسبوقة للدولة لإنتاج مناخ "صحي" للنمو.

وطبقت سياسة الدخول القانونية للسيطرة على التشدد في الأجور وأجريت محاولة لإنعاش النظام الثلاثي النقابي الذي عمل به خلال سنوات الإجماع. ومع ذلك، كانت سياسة الدولة متناقضة، فمن جانب سعت الدولة إلى تشجيع الاستثمار العام والتعاون والحوار "الرشيد"؛ ومن ناحية أخرى، تسببت في وجود اضطرابات مع ضبط الأجور وتنظيم الأسعار، وتعاملت الدولة مع إضراب عمال المناجم الثاني في عام ١٩٧٤، بفرض قيود على توفير الوقود مما أدى ذلك إلى وقوع أضرار لمدة ثلاثة أيام في الأسبوع. ودعا هيث لإجراء انتخابات مبكرة في نفس العام بشأن قضية "من الذي يحكم البلاد؟"، وزرعت هزيمة حزب المحافظين بذور الحلول الاستبدادية داخل الحزب التي بلغت ذروتها في انتخاب مارجريت تاتشر. وكافحت حكومة حزب العمال المنتصرة الإجماع حول "العقد الاجتماعي"، الذي وعد بالاستثمار العام في مقابل أجر متفق عليه وضبط الأسعار، ورغم أن ذلك حقق نجاحا مبكرا، انتهى تضعضع الإجراء بمهزلة "شتاء السخط" التي أبقت على وابل الإضرابات في القطاع العام حامية الوطيس ولم ينته الأمر إلى حل نهائي. وهذا يرمز إلى فشل سياسة الإجماع المنظمة حول النقابية وبدت لتشريع الحلول الأكثر استبدادية، التي تم الأخذ بها في عهد تاتشر.

إن التاريخ السياسي والثقافي لبريطانيا في القرن العشرين هو عادة ما يتم نقله بلغة تقدمية بحيث يبدو تاريخ لا مركزية السلطة أمام الطبقة العاملة وبسط الحقوق المدنية. وتقلب أطروحة هول هذا التاريخ رأسا على عقب من خلال إقراره بأن اللامركزية وتوسيع نطاق الحقوق المدنية تسبب في ولادة فرص جديدة للمشاركة في اختيار مواطنين "أحرار" هم في خدمة الرأسمالية، فضلا عن تحقيق لا مركزية السلطة في القاع. ولم تنشغل دولة التدخل أبدا في تحقيق قدر أكبر من أي شيء من تكامل الطبقة العاملة والأقليات العرقية في المجتمع المدني، واستفاض كتاب تسييس الأزمة في تحليل هذه العملية (Hall et al1978b). وفي هذا الكتاب، يمكن القول: إن معظم ما أنجز بالكامل في أعمال برمنجهام، أي الاهتمام بالتفاعل

بين تاريخ الرأسمالية البريطانية وتنشئة الذاتية لهو موضح بقوة حجة كبيرة. فالكتاب، الذي نشر قبل انهيار حكومة كالهان لحزب العمال، توقع بدقة توجها جذريا نحو الدولة الاستبدادية المركزية، التي استخدمت الشرطة والقانون لدحر المجتمع المتسامح ودولة الرفاه وتحقيق "تحديث" العلاقات الصناعية من خلال تحرير السوق على نطاق واسع.

إن هجوم هول (1988) على ما أسماه "الشعبوية الاستبدادية" في الثمانينيات والتسعينيات وصل إلى جمهور واسع، وكان في هذا الوقت قد فرض نفسه بشكل لا لبس فيه بوصفه المثقف العام الأسود صاحب الريادة في بريطانيا. وكانت مقالاته في كتابه الماركسية اليوم، ولقاءاته الإذاعية العديدة ومحاضراته العامة قوية وشجاعة للغاية وعرضت لمصدر واسع للأمل بالنسبة لليسار لأنها شهدت انتصار تاتشر في ثلاثة انتخابات متتالية.

ومع ذلك، كانت أعماله تلك قد كتبها هول بعد تركه لبرمنجهام ليصبح أستاذا لعلم الاجتماع في الجامعة المفتوحة، وبدأ هنا سلسلة من الكتب الدراسية والكتيبات التي نشرت مقاربة برمنجهام لجمهور أوسع من ذلك بكثير، وكانت الفترة أوانها فترة تدويل لنظرية المركز وتطبيقاته، من خلال هجرة مثقفي برمنجهام خارج المملكة المتحدة. فعلى سبيل المثال، عاد لاري جروسبيرج إلى الحياة الأكاديمية الأميريكية حيث أصبح المدافع القوي عن مشروع برمنجهام. وتبعه ديك هيبداج، وهو أحد الباحثين المبدعين للغاية في حلقة برمنجهام، إلى ولاية كاليفورنيا، وهاجر توني بينيت إلى استراليا حيث ربط مشروع برمنجهام بجوانب معينة من عمل فوكو.[٣] وتدريجيا أصبح مركز برمنجهام معروفا كحافز هام فيما يعرف باسم "التحول الثقافي" في العلوم الاجتماعية، الذي أصبح الفكر الخطابي والنصي وفكر ما بعد الهوية أكثر وضوحا وأغفلت الحتمية الاقتصادية.

وعلى نفس المنوال، حقق هول الاعتراف الدولي كمنظر ثقافي هام. وفي الوقت نفسه، كانت تأثيرات برمنجهام تتخلل علم الاجتماع البريطاني ودراسات وسائل الإعلام والاتصالات من خلال تعيين عدد من خريجي برمنجهام للعمل كمحاضرين بالجامعة، وسيكون من باب العجلة افتراض أن النتيجة هي الهيمنة الجديدة في هذه المجالات حول "الوحدة المعقدة" لنظرية برمنجهام وممارساتها. ومع ذلك، فإن الفترة التي انقضت منذ أوائل الثمانينيات تميزت بدمج منهجية برمنجهام ونظريتها في المناهج الأساسية من دراسة وسائل الإعلام، وعلم الاجتماع والاتصالات، وبطبيعة الحال، الدراسات الثقافية. كما شهد هول ورفاقه، نتيجة لذلك، خبرة غير عادية نسبيا ولكنها، بحسب ما يتخيل المرء منا، خبرة عميقة في العثور على أفكارهم الخاصة وتطبيقاتهم وهي تنتقل من هامش الحياة الأكاديمية إلى المنهج الدراسي الأساسي.

التقييم النقدي

إن العمل الذي أجراه مركز برمنجهام بين منتصف الستينيات وعام ١٩٧٩ كان مثمرًا للغاية في رفع مكانة ثقافة الطبقة العاملة في الدراسة الأكاديمية. ولكن كانت هناك نقاط ضعف بنيوية هامة في المشروع، فعلى الرغم من التركيز على توسيع نطاق الوصول وحفز المناقشة واسعة النطاق، إلا أن المركز عمل عادة بمعجم بعيد المنال ومنهي عنه. فالمفاهيم الرئيسية مثل "الهيمنة"، "الربط" و"التمفصل" غالبا ما تستخدم ويعتريها التناقض، لا على نحو مفهوم. ولاحظ ماك جويج (131 :1992) في وقت مبكر جدا أن تحليل هول لعملية فك الترميز والترميز كان "مرنا تقريبا إلى درجة التنافر". ويردف (407 :1998) وود بالقول إن الخطأ في معنى المفاهيم مسألة تلازم عمل هول، ودعما لكلامه، يسرد خمسة معان مختلفة لمفهوم التمفصل في كتابات هول:

فهو يعني "مجموعة العلاقات" التي تشكل "المجتمع". و"الإجراءات الخطابية" التي تحول الأيديولوجيا إلى ثقافة أو الجمع بين أيديولوجيات معينة معا. ويعني بالمفهوم "قوة اجتماعية" "تشكل" التصورات الذاتية للعالم. وهو يعني كذلك الأطراف "المستقلة الكثيرة" في المجتمع المدني التي انتزعت الهيمنة. وعنده يعني "مختلف الممارسات الاجتماعية" و"مجموعة" من الخطابات السياسية التي تحولت إلى إجراء "الحكم والسيطرة".

وربما يعتبر موضوع مناهضة الحتمية هو الموضوع الرئيسي في عمل هول (Rojek 2003). وهو يرفض أن يوضع ضمن تقليد فكري معين سواء على صعيد المنهجية أو النظرية. والنتيجة هي وجود اتجاه قوي نحو الانتقائية بل ويمكن القول بوجود استعداد مبالغ فيه - لاستيعاب الأفكار الجديدة، ويعلق تيري إيجلتون على ذلك (1996) بقوله بأن هول يخلط كثيرًا بين ما يقع في باب "الحقيقي" مع ما يجري مجرى "الموضة"، وهو تعليق نقدي متبصر، ليس فحسب في عمل هول، بل وفي مجمل مشروع برمنجهام بأكمله.

وقد شنت النسويات هجوما ضاريا على "العصر الذهبي" لبرمنجهام، فجماعة دراسات المرأة (1978,11) بالمركز شجبت مناخ "الهيمنة الذكورية على كل من العمل الفكري والبيئة المحيطة به"، وباعتراف الجميع، من الصعب معرفة منْ من المؤيدين المعروفين لتحرر المرأة على غرار هول يمكنه الرد على هذه الانتقادات. فلو أخذ يقوم بإجراءات تصحيحية فإنه بذلك يعترف ضمنيا بأن جوا من الهيمنة الذكورية يسود المركز، وإذا لم يفعل شيئا، سيؤكد موقف الحالة النسوية. فهو ملعون إذا فعل، وملعون إن لم يفعل ، ولقد شعر هول بارتباك شديد، فعمله المبكر موالي دوما للنسوية وهويعترف صراحة بقيمة النسوية في كتاباته التي سطرها بعد عام ١٩٧٩. ومع ذلك، فإن صفة الهيمنة الذكورية تضر بشخص مضاد للحتمية مثله، وهو الذي تفترض اشتراكيته زيادة التواصل والاندماج الاجتماعي.

وتعرض هول لهجوم من جناح آخر داخل المركز. فالدراسة الإثنوجرافية التي قام بها بول ويليس (1977;1978) حول "الصبية" في مدرسة ويست ميدلاندز وثقافات "راكبي الدراجات النارية" و"الهيبي" في نفس المنطقة، استخدمت مفاهيم التجسيد والموضعة التي تحدت ضمنا تأكيد هول على مفهومي الأيديولوجيا والمساءلة. فقد قال ويليس بأن أبناء الطبقة العاملة هم قبل كل شيء قد وضعوا وتموضعوا في أوضاع اجتماعية حقيقية يتفاوضون حولها مع من أسماهم (2001:35) في وقت لاحق بـ"أصحاب المعرفة الحسية". وأصحاب المعرفة الحسية يضعفون الإكراه المعياري من أنماط من السلوكيات السرية المضادة، ويسمي ويليس(1978) تلك الثقافة بـ"الثقافة المدنسة" التي تتحدى النظام المعياري. فمن خلال "التهكم"، "وارتداء زي ما"، "وإلقاء الشتائم"، خلق "صبية" ويليس بفاعلية فضاءً شخصيًا وحكايات للانتماء لثقافة مشبعة بالأيدولوجيا. هذا الوعي واضح في كتاب هول الذي قدمه عن استخدام الطقوس في المقاومة الطبقية **Hall and Jefferson)** (1976، بيد أنه لم يقف على تعيين ما تنطوي عليه الثقافة من انفتاح مبدع كما يتبدى في مفهوم الثقافة المدنسة عند ويليس. وفي كتابات هول اللاحقة، كما اقترحنا أعلاه، قد تراخى "الانغلاق" الأيدولوجي، لكن وسائل إنجاز هذا الأمر قد جرت بتبني النموذج اللغوي في تحليل الثقافة، وليس التحليل المادي للأوضاع الاجتماعية.

إن العمل الفكري الذي أجري في المركز حاول حقا أن يكون منفتحا ومتواشجًا، بحيث تم التواصل مع النسوية، والسيميائية، والبنيوية، وما بعد البنيوية، والماركسية تواصلا مبدعا ومثمرا نظريا. وإن كان التعامل المكثف مع ثقافة الطبقة العاملة في مجتمع طبقي قد تسبب أحيانا في وجود لغة ملتبسة ونقاشات نظرية، إلا إنها أخمدت في النهاية الأفكار النخبوية القائلة بأن الثقافة الوحيدة التي تستحق الدراسة هي الثقافة الرفيعة، فقد جعل تقليد برمنجهام من ثقافة الطبقة العاملة محورًا للدراسات الثقافية. كذلك، بيَّن هذا التقليد تكيف هذه الثقافة في شن حرب تغيير الأوضاع والمناورة مع الطبقة المهيمنة. وعلى الرغم من المشاكل الخطيرة للخروج عن السائد ومعارضة الحتمية، فإن إنجازات كتابات المركز وهول عن الثقافة لها الأولوية في تاريخ الدراسات الثقافية.

هـــــــوامـــــش

(١) وكانوا يردون على الرؤى النخبوية حول الحضارة التي أعرب عنها كتاب مثل ت. س.إليوت وف.ر.ليفيز.وقد كان الغرض من التركيز على الثقافة هو كسر القالب بين مفهوم قوة النخبة ومفهوم الحضارة كتعبيرات أفضل أو أعلى للعمل الفكري والفني والعلمي. وعكس ذلك انشغالا بثقافات الطبقة العاملة والحياة اليومية، التي كانت لعنة على الآراء النخبوية.

(٢) ويمكن انتقاد هول عن حق في سخريته من موقف جيمس هالوران وحلقته في ليستر. وكانت هذه الأخيرة واعية تماما بالبعد السياسي لوسائل الاتصال الجماهيري. ولكنها كانت ملتزمة بالحياد الذي لا يهتم به هول.وبالنسبة لهول، يعتبر عمل "المثقف العضوي" هو استخدام دائم للمعرفة في مشروع التحرر. والتزم الرجل برؤية سياسية للعمل الفكري يسائل قيمة موقف ليستر على أسس مسبقة.

(٣) كان عمل بينيت على الجمع بين التخصصات في جامعة جريفيث في ولاية كوينزلاند ودوره الوطني في توسيع فرص الحصول على التعليم العالي في أستراليا عملا هاما .وبعد سنوات عديدة في جولد كووست عاد في أواخر التسعينات ليحل محل هول رئيسا لقسم علم الاجتماع في الجامعة المفتوحة.

المراجـــــع

Centre for Contemporary The Empire Strikes Back, London: Cultural Studies (1982) Hutchinson Eagleton,T.(1996) 'The hippest', London Review of Books, March pp3–6

Garfinkel, H. (1967) Studies in Ethnomethodology, Englewood Cliffs, Prentice Hall

Gibson, M. and Hartley, J. (1998) 'Forty Years of Cultural Studies: and interview with Richard Hoggart,' International Journal of Cultural Studies, 1:1, 11–24

Hall, S. (1973) 'Encoding and decoding in the television discourse', Stencilled Occasional Paper. Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies

Hall, S. (1980) 'Cultural Studies: Two Paradigms', Media, Culture & Society,2:57-72

Hall, S. (1985) 'Signification, representation, ideology: Althusser and the post –structuralist debates', Critical Studies in Mass Communication, 2:2, 115–24

Hall,S. (1984) 'The rise of the representative/interventionist state, 18802-1920s', (in) State and Society in Contemporary Britain, (ed) McLennan, G., Held, D., and Hall, S., Cambridge, Polity: 7–49

Hall, S. (1985) 'Authoritarian populism' New Left Review, 151: 115–24

Hall, S. (1988) The Hard Road to Renewal, London, Verso Hall, S. (1989a) 'Ethnicity: identities and difference', Radical America, 23: 9–20

Hall, S. (1989b) 'The "first" New Left: life and times' (in) Out of Apathy (ed) Archer, R., London:Verso, 11–38

Hall, S. (1989c) 'Authoritarian populism', (in) Thatcherism: A Tale of Two Nations, (ed) Jessop, B.et al, Cambridge: Polity, 99–107

Hall, S. (1991a) 'The local and the global: globalization and Ethnicity.' (in) Culture, Globalization and the World System, (ed) King, A., Basingstoke: Macmillan, 51–63

Hall, S. (1991b) 'Old and new identities old and new Ethnicities,' (in) Culture, Gobalization and the World System, (ed) King, A., Basingstoke: Macmillan, 41–68

Hall, S. (1993a) 'The Williams interviews,' (in) The Screen Education Reader, (ed) Alavrdo, A. et al, Basingstoke: Macmillan

Hall, S. (1993b) 'Minimal selves,' (in) Studying Culture, (ed) Gray, A. and McGuigan, J. (eds), London: Arnold: 134–8

Hall, S. (1993c) 'Reflections upon the encoding/decoding model', (in) Viewing, Listening: Audiences and Cultural Reception (ed) Cruz, J, and Lewis, J, Booulder:Westview, 253–74

Hall, S. (1995) 'Fantasy, identity, politics', (in) Cultural Remix, (ed) Carter, E, et al, London: Lawrence & Wishart: 63–9

Hall, S. (1996) 'Introduction: Who Needs Identity?', (in) Questions of Cultural Identity (eds) Hall, S. and Du Gay, P. , London: Sage

Hall, S. (ed) (1997) Representation: Cultural Representations and And Signifying Practices, London: Sage

Hall, S. (1999) 'Unsettling "the heritage": re-imagining the post-nation,' paper for Whose Heritage? Conference, North West Arts Board, Arts Council of England

Hall, S. (2000) 'Prophet at the Margins', interview with Stuart Hall, with Jaggi, M., The Guardian, 8 July, 8–9

Hall,S. and Resistance Through Rituals, London, Jefferson, T.(1975)(eds) Hutchinson

Hall, S., Lumley, B. & On Ideology, London: Hutchinson McLennan,G.(eds)

Hall, S., Critcher, C., Policing the Crisis, London: Macmillan Jefferson, T., Clarke, J.,Roberts, R. (1978)

Hoggart, R. (1958) The Uses of Literacy, Penguin, Harmondsworth

Hoggart, R. (1970) Speaking To Each Other, London: Chatto & Windus

Laclau, E. and Hegemony and Socialist Strategy,Mouffe, C. (1985) London, Verso

McGuigan, J. (1992) Cultural Populism, London, Routledge

Rojek, C. (2003) Stuart Hall, Cambridge: Polity

Thompson, E.P. (1963) The Making of the English Working Class, Penguin, Harmondsworth

Volosinov,V. (1973) Marxism and the Philosophy of Language, New York: Seminar Press

Williams, R. (1958) Culture and Society, London: Chatto & Windus

Williams, R. (1961) The Long Revolution, London: Chatto & Windus

Willis, P. (1977) Learning To Labour, London: Saxon House

Willis, P. (1978) Profane Culture, London, RKP

Willis, P. (2001) The Ethnographic Imagination, Cambridge: Polity

Women's Studies Women Take Issue, London: Hutchinson Group CCCS (1978)

Wood, B. (1998) 'Stuart Hall's cultural studies and the problem of hegemony,' British Journal of Sociology, 49:3, 399–412.

الفصل الخامس
جيدنز والتحليل الثقافي
كلمة غائبة ومفهوم محوري

جون سكوت

إن أنطوني جيدنز واحد من المنظرين الاجتماعيين المستشهد بهم على نحو واسع في البلدان الناطقة بالإنجليزية في العقدين الماضيين.[١] وأعماله موضع تداول في العلوم الاجتماعية وله تأثيره الغالب بين المُحلّلين الثقافيين. بالأحرى، على أية حال، قلما يستخدم جيدنز كلمة ثقافة في أيٍّ منْ إصداراته الكثيرة، وعلى الرغم من هذا الإهمال الظاهر للكلمة، فإن مفهوم الثقافة مفهوم مركزيٌّ في انشغالاته النظريةِ. وهناكَ، في الحقيقة، مفهومان رئيسيان في أعماله، ويمكن أنْ نصطلح عليهما بالثقافةَ كبنية والثقافة كحياة يومية.

إن الثقافة باعتبارها بنية، في الحقيقة، فكرة مركزية في دراسات جيدنز الاجتماعية. وطبقاً لهذه الرؤية، فإن الثقافة تشمل القواعد التحتية التي تستخدم في التفاعلات الاجتماعية وبها تستنسخ الأنساق الاجتماعية. وهذه "القواعد" ليست هي المعايير والقيم التي شدّدتْ البنائية الوظيفية عليها، بلها الاستعدادات المضمرة والمتجسدة بعمق التي تُنظِّم الممارسات الاجتماعية؛ وما يعنيه جيدنز بمصطلح بنية هو في الحقيقة ما يعنيه البنيويون وغيرهم من الكتاب بالرموز الثقافية للحياة الاجتماعية.

أما تعريف الثقافة كحياة يومية فيحتل أيضاً موضعا مركزيًا في عملِ جيدنز، ففي وصفه لتنظيم الأنساق الاجتماعية الفعلية، يستعمل تعبير "الحياة اليومية" لتعيين أسلوب الحياة الكامل في مجتمع ما، وهو يشمل المعرفة اليومية والوعي المتبادل عند الجماعات الاجتماعية وتشكيلاتها "الفكرية" المنظَّمة للغاية ومنتجاتها الثقافية (Giddens,1986)[٢]. ويتتبّع جيدنز فناء التقاليد الثقافية في مواجهة الترشيد

والانعكاس، ويركز تركيزا بعينه على الدور الذي لعبته أجهزة إعـلام الاتـصال الجماهيري.

وفي هذا الفصل، سأبحث هاتين الفكرتين كما تطوّرتا في أعمـال جيـدنز. ورغم قلة استخدام كلمة الثقافة، فإنني سأوضح المكانة المحورية لها فيها.

مشروع جيدنز الثقافي

ولد أنطوني جيدنز في عائلةٍ من الطبقة المتوسطة الـدنيا بـضاحية لنـدن الشمالية في ١٩٣٨. وهرب مما وصفه بـــ"الأرض المُقفــرَة المـسيجة" بفـضل دراسته في المدرسة الثانوية والجامعة. وفي الجامعةِ -جامعة هول- اكتشف علـم اجتماع، ودرسه في قسم يجمع بين الأنثربولوجيا الاجتماعية وعلم الاجتماع، وتابع دراساته الجامعية بالماجستير في علم الاجتماع في كلية لنـدن للاقتـصاد، وكتـب أطروحته حول علم اجتماع الرياضة تحت إشراف ديفيد لوكـوود. وقـد اعتـرف بشكل صريح أن هذا نبع من اهتمامه بالرياضة أكثر من علم الاجتماع، ومضى في سبيل رآه انجرافا لا اختيارا (**Giddens and Pierson, 1998: 38**)، وحصل علـى وظيفة تدريس علم النفس الاجتماعي في قسم علم الاجتماع في جامعة ليستر فـي عام ١٩٦١. وكان القسم، في ذلك الوقت، موضع اهتمام عظيم عند علماء الاجتماع في بريطانيا. وكان أصحاب التأثير الأعظم هم إليا نوستات ونـوربيرت إليـاس، وبفضل تأثير إلياس – الطالب السابق لألفريد فيبر والمدرس المساعد لكارل مانهايم – أصبح جيدنز ملتزما بالحياة الأكاديمية. واكتشف بفضله سبيلا يمكن أن يـستغل فيه اهتمامه بالرياضة لتوسيع مدى فهمه الاجتماعي ولفتح مجالات بحثية جديدة.

وأثناء فترات التغير القصيرة ما بين عام ١٩٦٨ وعام ١٩٦٩ فـي جامعـة سايمون فرازر وجامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس، بدأ جيدنز بالقراءة والكتابـة لعمله الرئيسي الأول، حول التـراث الاجتمـاعي الكلاسـيكي (**Giddens,1971**).

وانتقل إلى جامعة كامبردج في عام ١٩٦٩، وفيها أنتج أكثر أعماله المهمة في نظريته الاجتماعية، حيث ينشر أكثر من عشر دراسات بمفرده في ٢١ عاما ما بين عام ١٩٧١ وعام ١٩٩٢. وفي سنواته الأخيرة في كامبردج، درس الملابسات السياسية لنظريته الإجتماعية (Giddens,1994)، وبدأ باعتبار إطاره النظري مكتملا، بقدر ما انشغل به. وانتقل إلى منصب جديد مديرًا لكلية لندن للاقتصاد في عام ١٩٩٧، حيث ركّز على مهمّة إحداث التكامل بين عمله والمشروع السياسي لطوني بلير وحكومة "حزب العمال الجديد" التي انتخبها في تلك السنة (Giddens,1998; 2000). ووصف على نحو واسع بـ"المثقّف المفضّل" لدى بلير، وبعدما ترك كلية لندن، أصبح عضوا في مجلس اللوردات في عام ٢٠٠٤.

إن أبحاث جيدنز الأولى في النظرية الاجتماعية اعتبرت ردا نقديا على أبحاث بارسونز (1937) في تفسيره لتاريخ علم الاجتماع. وقد كان بارسونز هو الشخصية الرئيسية في الاتجاه العام في علم اجتماع من الأربعينيات إلى السبعينيات، وحتى أولئك الذين كانوا نقادًا لبنائيته الوظيفية قد رحبوا ترحيبا عظيما بانشغاله بالتأريخ لعلم الاجتماع. هذا التأريخ مهد الشرعية لعلم الاجتماع في مناخ ثقافي عدائي في أغلب الأحيان وكان عنصرا حاسما في هوية عالم الاجتماع المحترف. ومن ثم ففي هجومه على معالجة بارسونز لتاريخ العلم، كان يصوغ اتّجاها جديدا بشكل جذري وهوية ذاتية لعلم الاجتماع.

صوّر بارسونز دوركايم وفيبر – وباريتو بقدر أقل – كشخصيات عظيمة في علم الاجتماع الكلاسيكي. ورآهم قد أنشأوا مقاربة في علم الاجتماع تخاصم المقاربات قبل العلمية والأيديولوجية التي سبقتهم. وكانت الفترة ما بين عام ١٨٩٠ وعام١٩٢٠، عندما قاموا ومعاصروهم بإنتاج أعمالهم، تمثل "فاصلا كبيرًا" في النظرية الاجتماعية. فعلم الاجتماع الفعلي أحاط بحزم بالجانب "الحديث" من هذا التقسيم وكان قد أنشئ لفهم المؤسسات الرئيسية للمجتمع الحديث الذي أسهم في

قيامه. ورأى بارسونز نفسه وريثا لهذا التقليد الكلاسيكي، متكئا على أصوله لتأسيس إطار شامل للتحليل الاجتماعي العلمي (Giddens,1976a; 1972b).

هاجم جيدنز هذه الرؤية من أولها لآخرها. وأدرك أهمية دوركايم وفيبر، ومع ذلك فسَّر أفكارهما بشكل مختلف جدًا (Giddens,1971)، ورأى تواصلا عظيما بينهما وأسلافهما. فلم يكن لديهما قاسم حاد بين "الأيديولوجيا" و"العلم"، وكان لزاما على كل الفكر الاجتماعي أن يُرى في إطار علاقته المعقدة بسياقه الاجتماعي والسياسي (Giddens,1972a; 1972c). والأهمّ، على أية حال، ما قام به من مراجعة لماركس. إذ بينما تجاهل بارسونز ماركس عمليًا –حيث رأى فيه الجانب الأيديولوجي للفاصل الكبير– سعى جيدنز إلى دمج ماركس والتيارات الأوسع للماركسية في الاتجاه العام لتاريخ علم الإجتماع.

وعلى الرغم من أن دوركايم يبقى شخصية مهمة في عمل جيدنز، فإن المفكرين الرئيسيين في إعادة بنائه لتاريخ العلم كانا فيبر وماركس. وقد أفاد مبدئيا من أفكارهما لإعداد عمل قوي في مؤلفه حول التراتب الاجتماعي (Giddens,1973) الذي يمكِن أن يرى طرحًا لكثير من حجج لوكوود (Lockwood, 1956; 1958; 1960). فالأخير كان يرى، في ذلك الوقت، كعالم قام بتوسيع وتكبير نطاق ما عرف بـ"نظرية الصراع" (Dahrendorf,1957; Rex, 1961)، الذي يمثل التيار المضاد الرئيسي لـ"نظرية الإجماع" عند بارسونز. وقد كان لوكوود، مع ذلك، متناقضا حول توصيف "نظرية الصراع" وفضّل التأكيد على توسيع نطاق مساهمته في طرح دراسة شاملة للحياة الاجتماعية (Lockwood, 1964)؛ وانظر أيضا Scott, 1995، الفصل الخامس. ورأى جيدنز، أيضًا، في هذه الخلاصة العامة ضرورة، فبدأ برنامجا شاملاً في قراءة الأفكار الموجودة في المنهجية الشعبية، والفلسفة اللغوية، والتأويلية، وقادته هذه القراءة للاهتمام بالبنيوية. وكانت أول ثمار هذه القراءة في كتابه قواعد جديدة في المنهج الاجتماعي (Giddens,1976b)، حيث

عرض ما وصفه بـ"المشروع العام" الذي وجّه عمله لعشرين عاماً تالية (Giddens and Pierson, 1998: 44).

هذا المشروع الثقافي كان بغرض فهم الحداثة التي حفّزت أعمال المنظرين الاجتماعيين الكلاسيكيين ولاستكشاف الأبعاد المتميزة ودراسة التحول المستمر الحاصل في الحداثة المعاصرة. وقدم قراءة نقدية تؤالف بين النظرية الفرنسية والألمانية (Giddens, 1979) وإعادة التقييم الشامل من نظرية ماركس الاجتماعية (Giddens, 1981)، ومن منتصف الثمانينيات انتقل من الشرح النقدي إلى تقديم وجهات نظره الخاصة في أصول الحداثة ومستقبلها (Giddens, 1984; 1985; 1990). وأعد إطارا نظريا محدد المعالم، أتى على تسميته بـ"نظرية التشكيل"، وأخذ في تطبيقها على منشأ الحداثة وتغيرها. وفي أوائل التسعينيات، عاد إلى بعض القضايا النفسية الاجتماعية التي عني بها في عمله التدريسي الأسبق، وشرع في تتبُّع العلاقات بين الميزات الواسعة الموجودة في المجتمعات الحديثة وقضايا الألفة والهوية الذاتية التي ظهرت في الحداثة المعاصرة (Giddens, 1991; 1992).

الثقافة كبنية

إن نظرية جيدنز الاجتماعية هي محاولة واضحة لمعالجة التناقض الذي أفسد النقاش الجاد حول مسار التحليل السوسيولوجي. فالنظرية طوال تاريخها، وخصوصا منذ انتهاء احتكار البنائية الوظيفية، انقسم فيها منظرو علم الاجتماع إلى أولئك الذين يجعلون أولوية التحليل لتصرفات الأفراد وأولئك الذين أعطوا الأولوية للنظم والوحدات الكلية الاجتماعية (O'Neill,1973).

إن الذين يجادلون بأن تركيز الاهتمام يجب أن يكون على الأفراد وتصرفاتهم الاجتماعية يرون أن هذه الأمور هي اللبنات الأساسية لعمليات اجتماعية أكبر. وقد كان فيبر والتفاعلون الرمزيون من مدرسة شيكاغو مصدر

الإلهام الرئيسي لهم، رغم أن منظري الاختيار العقلاني في الاتجاه السائد بعلم الاقتصاد ومنظري التبادل الاجتماعي الذين تبعوهم في علم الاجتماع قد وقفوا نفس الموقف. ويجادل أنصار "الفردية المنهجية" و"منظرو الفعل" بضرورة النظر للتنظيم الاجتماعي والمؤسسات الاجتماعية كإبداعات مباشرة ومعروفة من الذوات الفاعلة. والفاعلون الأفراد ذوات حرة، وينتجون بإبداع مجموعة متنوعة من الأشكال الاجتماعية التي يعيشون فيها. وجميع الظواهر "الكبرى" ترد لهذه العمليات الحاصلة على المستوى الأصغر.

أما الموقف المعارض فيشدد على الخصائص الذاتية "للمجتمع" و"الوقائع الاجتماعية". وقد كان أبرز دعاة هذا الرأي دوركايم وأنصار البنائية مثل رادكليف براون، بارسونز، وأنصار البنائية الوظيفية، على الرغم من وروده أيضا في فروع كثيرة من الماركسية. وقد أكد أنصار "الجماعية المنهجية" و"منظرو النسق" على موضوعية المؤسسات الاجتماعية والقوى الخارجية المقيدة التي لها تأثيرها على الأفراد وتصرفاتهم. فالأنساق الاجتماعية قوى حتمية، وتكيف الأفراد حسب احتياجاتها، ولا يمكن ردها إلى تصرفات الأفراد.

ويرى جيدنز هذا الانشقاق النظري ما بين الأفعال الفردية والأنساق الاجتماعية، وبين الفاعلية والحتمية غير مفهوم. فليس على علماء الاجتماع اختيار جانب أو آخر في هذا الخلاف النظري. فالأفعال والأنساق، كما يقول، مترابطة، ولابد للنظريات المرضية حولها أن تتكامل. وفي حال إعادة البناء والصياغة ، يمكن لنظريات النسق والفعل أن يتوافقا معا بسلاسة. فعلى علم الاجتماع أن يعمل من أجل إدماجهما في إطار تفسيري واحد.

وبينما يمكن رؤية نظريتي الفعل والأنساق باعتبارهما جانبين من جوانب نظرية أكبر، فإنه ليس من الضروري لكل عالم الاجتماع أن يعمل على مستوى هذه النظرية الكبرى. ويمكن القيام بأبحاث اجتماعية كثيرة على أساس "الفصل"

المنهجي. وهي وسيلة للفصل التحليلي يتم فيها وضع المسائل التي تحدث في منطقة واحدة مؤقتا في جانب واحد لدراسة المسائل المتصلة بمنطقة أخرى. وغالبا ما يتم تحليل الأفعال دون الالتفات المباشر للصعوبات التي تنشأ على مستوى النسق. فيمكن للباحث، على سبيل المثال، أن يقوم بدراسة الفعل الفردي والتفاعل من خلال وضع "فواصل" منهجية حول المؤسسات والجماعات التي تشكل ملامح الحياة الاجتماعية الشاملة، وتمثل عمليات النسق ببساطة "الشروط" التي بموجبها تحصل الأفعال. وبالمثل، فإن الأفعال الفردية يمكن أن يتم عزلها لإجراء تحليل مؤسسي للأنساق والكشف عن تكاملها، دون الحاجة إلى أي تحليل صريح للتعقيدات التي ينطوي عليها الفعل الفردي.

ولأغراض كثيرة، مع ذلك، فإن هذا الفصل غير كاف، ومن الضروري استكشاف العلاقة بين الفعل والنسق. فلابد أن يؤسس الاهتمام الكامل بالفعل الفردي على أكتاف العناية بالميزات النسقية في الحياة الاجتماعية التي تقيده وتمكن من وجوده. وبالمثل، يمكن العناية الكاملة بالنظام الاجتماعي أن يكون له معنى إذا كان هناك اهتمام بالأفعال الفردية التي تنتجه وتعيد إنتاجه. وهذا لا يعني، مع ذلك، أنه يمكن رد أحدهما إلى الآخر. فالتكامل ليس كالدمج.(٣) ولابد للنظرية الاجتماعية أن تعمل على الصعيدين لفهم التمفصل المعقد الحاصل بينهما. ويرى جيدنز أنه يمكن التغلب على التعارض الواضح أو "الانشقاق" الحاصل بين الفعل والنسق لو جرى النظر إليه باعتباره يعكس ازدواجية في البناء الاجتماعي الذي يتوسط بينهما. فالأفعال الفردية يشكلها البناء الاجتماعي، والملامح النمطية للأنساق الاجتماعية هي نتيجة لتصرفات بشرية منظمة اجتماعيا. وأنماط الأفعال الاجتماعية والأنساق الاجتماعية هي نتاج عملية التشييد التي يشير إليها جيدنز كعملية "بنينة". فالبناءات الاجتماعية هي وسيلة أو وسيط تتشكل فيه الأفعال وتنظم. وفي الوقت نفسه، مع ذلك، يتم إنتاج البناءات ويعاد انتاجها بالأفعال التي ينظمونها. فهي نتيجة أو نتاج

الأفعال المنظمة داخل أنساق اجتماعية منظمة. وهذان الجانبان من جوانب البناء – باعتبارهما وسيطًا ونتاجًا – هما ما يشير إليهما جيدنز باصطلاح "ازدواجية البناء".

وبهذا يعطي جيدنز فكرة البناء الاجتماعي مكانا مركزيا في عمله. ومفهوم البناء الاجتماعي، بطبيعة الحال، يستخدم على نطاق واسع جدا في علم الاجتماع (López and Scott, 2000)، ولكن مفهوم جيدنز "هو الأكثر غرابة وتميزًا". ويلاحظ جيدنز، في الواقع، أن مفهومه للبناء هو ما يشير إليه عديد من الباحثين ليعنون به مفهوم "الثقافة"، وهو يذكر على وجه التحديد التوازي الحاصل بين أفكاره وعمل بومان حول الثقافة (Bauman, 1973؛ وانظر Giddens, 1979: 268, n. 30). وبالنسبة لمعظم علماء الاجتماع، فإن البناءات الاجتماعية هي الأنماط المؤسسية والعلائقية للأنساق الاجتماعية. ومن أمثلة ذلك بنى القرابة، والبنى الطبقية، والبنى السياسية. وهكذا، فإن البناء الاجتماعي، باعتباره مصدرا لتنميط الظواهر الاجتماعية، غالبا ما ينظر إليه من خلال المقارنة مع "الهيكل العظمي أو المورفولوجي للكائن الحي. . . أو عوارض مبنى" (Giddens, 1984: 16). ويعترف جيدنز بهذا الاستخدام للمصطلح كاستخدام شرعي لأغراض وصفية، لكنه يقول بأن هناك حاجة إلى مزيد من التوسع في تأسيس مفهوم البناء الاجتماعي.

إن البناء الاجتماعي، لدى جيدنز، يتكون من القواعد التي يضعها الفاعلون الأفراد على الأفعال التي تستنسخ الأنساق الاجتماعية. وعبارة جيدنز المعتادة هي أن البناء يتكون من "القواعد والموارد". ومع ذلك فإن إضافة "الموارد" لم يتم التنظير لها على النحو اللائق. فالدور الذي لعبته الموارد في الحياة الاجتماعية، رغم ذلك، موضع تأكيد جيدنز دوما، وسوف أبين أن هذا يرى على النحو الأفضل بشكل منفصل عن البناء الثقافي للـ"قواعد". فالقواعد هي آليات ثقافية يتم بها تنظيم الأفعال والأنساق الاجتماعية. وبينما تعكس أنماط الأفعال الاجتماعية والأنساق الاجتماعية هذه

"البناءات"، نجد أن الأنماط والبنى ليست شيئا واحدا. فالبنى تختلف تماما عن خصائص عمليات الفعل والأنساق الاجتماعية نفسها، على الرغم من أنها "ممثلة" فيها.

هذه البناءات لا يمكن ملاحظتها مباشرة أو قابلة للمعايشة الواعية، فقد وجدت "تقريبا" في أنماط قابلة للملاحظة، ولكنها لا تختزل إليها (Giddens, 1976b: 127; 1981: 26). وكانت موجودة فقط في آثار استخدامها الماثلة في خصائص الأنساق الاجتماعية وذكريات الأفراد. فتدفقات الفعل النمطية، القوانين والمعايير المقننة، ومعدلات قياس النشاط، والمجموعات المتكررة من العلاقات، وهلم جرا، لابد أن تعد مظاهر خارجية، يمكن ملاحظتها وهي التي تمثل ببساطة مؤشرات على البناءات التي تنظم الحياة الاجتماعية في الواقع. ذلك أن القواعد التي تحيط بالبناءات الاجتماعية هي الموضوعات الأساسية للدرس السوسيولوجي. إنها الوسيلة التي من خلالها تكون الأفعال والأنساق الاجتماعية قادرة على الوجود، بل وتجعل الحياة الاجتماعية أمرا ممكنا.

هذا التمييز بين بنى غير قابلة للرصد وأنماط قابلة للملاحظة هو الفهم الذي طوّره جيدنز من قراءته للنظرية البنيوية. إذ بفضل البنيويين، التفت إلى عناية سوسير باللغة (De Saussure,1916) كأساس لفهم كل الظواهر الاجتماعية الأخرى. فوفقا لسوسير، فإن أنماط الكلام الموجودة في الحديث اليومي والمحادثة هي نتاج تطبيق قواعد محددة من قواعد اللغة (قواعد النحو، علم الدلالة، علم الأصوات، الخ). هذه القواعد لا وجود لها منفصلة عن الكلام، ولكن يمكن تحديدها وصياغتها من قبل اللغويين باعتبارها سبلاً توضح الكلام. فالمتكلمون الفصحاء للغة الإنجليزية، على سبيل المثال، قادرون على تشكيل صيغ الجمع في الوقت الحقيقي من خلال إضافة النهايات المناسبة لجذر الكلمات والقيام ببعض التغيرات العادية الأخرى لها. ويمكن للغويين، من جانبهم، صياغة القواعد التي تحكم هذا، بأن يضعوا قاعدة تحكم إضافة الزائدة (S) للجمع والزائدة (en) لصياغة الفعل،

وهلم جرا. هذه القواعد اللغوية، مع ذلك، ليست موجودة في وعي الفرد والمتكلمين حين يتكلمون، فالمتكلمون قد لا يدركون تماما القواعد التي يتبعونها على غير تروٍ منهم. ومع ذلك، فإن أعضاء المجتمع يمكنهم التحدث وفهم كلام الآخرين؛ لأنهم يشتركون في قواعد لغوية واحدة.

إن جيدنز يتبع البنيويين في توسيع هذا الاهتمام بالكلام ليشمل جميع أشكال الفعل الاجتماعي. فيكون دور عالم الاجتماع هو الكشف عن القواعد غير اللغوية التي تحيي وجود الفعل، طالما أن دفق الأفعال محكوم بقواعد محددة، يجهلها الناطقون بها. ذلك أن عالم الاجتماع، على غرار عالم اللغة، ينتج نموذجا نظريا بقواعد مصاغة بوضوح، ويجب أن ينظر إليها باعتبارها صياغة فكرية لقواعد فعلية تعمل، دون أي إدراك واعٍ بها، من خلال تصرفات الأفراد وبها. فالقواعد الفعلية، بحسب جيدنز، هي إجراءات الفعل العامة. فهي أقرب إلى الصيغ في كونها تسمح للذوات الفاعلة بإظهار "الاستمرارية المنهجية لتسلسل قائم" (Giddens, 1984: 21)، لكنها موجودة كقدرات، ومؤهلات، واستعدادات عوض أن تكون عبارات واعية وصريحة.

ويجادل جيدنز بأن الفاعلين قد لا يعرفون بوعي القواعد التي تغذي أفعالهم، ولكنهم يعرفون ضمنيا بنفس الطريقة التي يعرف بها الأفراد قواعد النحو دائما. إنهم يعرفون كيفية مواصلة التحدث والاستعداد، حتى ولو ندر معرفتهم بالقواعد التي يحذون حذوها، فعندما يتعلم الناس كيف يتكلمون اليابانية بطلاقة، وكيف يقودون السيارات، وكيف يطهون الطعام، وكيف يقومون بالتصويت في الانتخابات، وكيف يؤدون العمل في المكاتب، وهلم جرا، فإن القواعد التي تشكل هذه المهارات ماثلة في عقولهم وأجسادهم بوصفها مهارات محددة، وقدرات، واستعدادات متاحة فحسب كتقنين واستدعاء واعٍ في صور جزئية ومشوهة.

وهكذا يطور جيدنز هذا الرأي من خلال دراسته لعلم النفس الاجتماعي الذي استمد أفكاره من التفاعليين الرمزيين ومن اهتمام فيبر بالذاتية، والتي أضاف لها رؤى من التحليل النفسي ومن أبحاث فوكو في الذاتية والخطاب. والمسألة المحورية هنا هي العلاقة بين ما يسميه الوعي العملي والوعي الاستطرادي. فالوعي العملي هو عمل خال من التروي، وينهض على التجربة والخطأ لبناء أنماط فعل روتينية. وهو الوسيلة التي يتم بها تنظيم قوى التحفيز إلى أعمال روتينية وعادات تسمح للناس للسعي وراء احتياجاتهم ورغباتهم بطرق غير مثيرة للمشاكل من دون الحاجة إلى اتخاذ قرارات بشأن بدائل الفعل. وتعتمد عادات الفعل على الاستعدادات أو الاتجاهات المستمرة التي تجسّد القواعد البنائية التي تجعل للأفعال وجود، فهي نتاج تلك الاستعدادات الاجتماعية التي قام بورديو (1972) بتحليلها من خلال مفهوم التطبع. وفي الواقع، إن كثيرا من الالتباس كان يمكن لجيدنز تجنبه إذا استخدم كلمة تطبع بدلا من كلمة بنية.

ومع ذلك يفكر الفاعلون في أعمالهم من أجل تقييم نجاحها. وهذا ما يسمح لأفعالهم أن تصبح موادا للوعي الاستطرادي الذي بفضله يهتمون بأفعالهم من خلال التعريف بأسبابها المعللة لها. فمن خلال هذا التعقل المتروي لأفعالهم، يحاول الفاعلون صياغة تفسيرات استطرادية للقواعد التي شكلت أفعالهم. وبذلك، فإنهم قادرون على جعل أفعالهم موضوعا للدرس العقلاني والسيطرة. ومع ذلك نادرا ما يمتلكون معرفة استطرادية كاملة ودقيقة بالقواعد الفعلية التي تقف من وراء أفعالهم. فالنسق القانوني، وكتب النحو، وقواعد اللعب المكتوبة، وأدلة الآداب، وهلم جرا، التي يتم إنتاجها استطراديا لا تحتوي على قواعد صحيحة، فهي تفسيرات وتقنينات من القواعد الإجرائية التي تقف وراء مهارات وقدرات واستعدادات الذوات الفاعلة. وهي، بهذا المعنى، مشابهة للنماذج النظرية السوسيولوجية التي ينتجها الباحثون في خطابهم السوسيولوجي.

إن صياغة جيدنز لهذا الموقف لهي مقاربة بشكل لافت للنظر لموقف جارفنكل (1967)، الذي تتشغل منهجيته الشعبية بصورة واضحة بالمناهج التي تشبه القواعد التي يستخدمها الناس في تنفيذ الفعل والمحاسبة عليه. فالثقافة، حال النظر إليها كبناء، تضم جملة من المعارف الضمنية والمسلم بها، التي رآها شوتز ولوكمان (1973) توفر قوالب وتعاريف تدعم توقعات تنظيم الأعمال اليومية الروتينية.

هذه النظرة للثقافة قادت جيدنز إلى فهم التغير الاجتماعي بشكل مختلف عن كثير من علماء الاجتماع الآخرين. فهو يرى أن التغيرات التي يمكن ملاحظتها بأنماط بعينها من الأفعال الاجتماعية والأنساق الاجتماعية ناجمة عن تغير في القواعد. ولو تحدثنا بلغة علم النحو، فإن متحدثي اللغة يسهمون في إعادة إنتاج قواعدها النحوية، وبالحديث بسبل "غير نحوية" مبتكرة، يسهمون في تغيير القواعد القائمة. وبالمثل، فإن التغير الاجتماعي ينتج على نطاق أوسع من الأفعال التي تتجاهل القواعد القائمة بشكل واعٍ أو غير واعٍ أو تدخل قواعد جديدة. ومن ثم ينهض التغير الاجتماعي على عاتق نشوء التغير الثقافي. وهذا لا يعني أن جيدنز يحمل رؤية مثالية للتغير الاجتماعي، بحسب ما يصرح أيضا- ولكنه لا ينظر على النحو الملائم للدور الذي تضطلع به الموارد. فالتفاعل بين القواعد الثقافية والموارد المادية هو الذي يحدد اتجاه التغير الاجتماعي.

الثقافة كعالم يومي

وينشئ جيدنز على أساس مفهومه الأول للثقافة – ثقافة كبناء- اهتماما بالنظم الكبرى للفعل. إذ تعني نظريته حول "البنينة" أن الذوات المثقفة والمتبعة للقواعد قادرة على إنتاج واستنساخ الأنساق الثقافية وغيرها من الأنساق التي أتت عليها النظريات السوسيولوجية البنائية ذات النزوع التقليدي. فالأفراد الذي نشأوا على ثقافتهم الخاصة، يكتسبون الاستعدادات التي تشكل البناء، أو التطبع؛ وعبر

قيامهم بالأفعال الروتينية الناتجة عن هذه الاستعدادات، فإنهم يستنسخون طـريقتهم في الحياة بأسرها.

وهناك، وفقا لجيدنز، ثلاثة أنواع من الاستعدادات تدعم ثلاثة "أبعاد بنائيـة" تتباين بفضلها الأفعال والأنساق الاجتماعية، وهذه الاستعدادات تشمل القدرات الدلالية، والتنظيمية، والتحويلية للفاعلية الإنسانية.(٤) وفي حين تعمل فيه معا بشكل وثيق في جميع الأوضاع الحقيقية، إلا أنها مميزة تحليليا بفضل أنواع مختلفة من القواعد المتأصلة فيها.

إن القدرة الدلالية للفاعلية الإنسانية تعمل من خلال عمليات الاتصال وصنع المعنى من أجل بناء المعاني المشتركة والتعاريف خلال التفاعل الاجتماعي وبناء الأوامر الرمزية، والخطط التفسيرية، وأنماط الخطاب على مستوى النسق. إنها تنطوي على القواعد التي لها أهمية دلالية وتأسيسية -القواعد التي تمكن الناس من فهم بعضهم البعض وتشكل الواقع الاجتماعي كواقع له مغزى، فمن خلال هذه القدرة، وضعت العلامات لاستخدامها في نقل المعاني ولإنتاج المعرفة المتبادلة. أما القدرة التنظيمية للفاعلية الإنسانية فتعمل من خلال عمليات الجزاء والتشريع لتحديد التوقعات والالتزامات في التفاعل الاجتماعي، وبناء مختلف أشكال التنظيم المعياري، مثل العرف والقانون على مستوى النسق. إنها تنطوي على القواعد التي لها أهمية "تنظيمية" أو أخلاقية – القواعد التي تمكن الناس من مراقبة بعضهم البعض، وضمان استمرار الأنماط الاجتماعية المعمول بها، ومن خلال هذه القدرة، وضعت المفاهيم ذات الصلاحية للاستخدام في التصديق المعياري على الأفعال من خلال الأحكام الأخلاقية(Giddens, 1976b: 104–13; 1979: 81–111). وهذه القدرات التنظيمية والدلالية، بطبيعة الحال، وثيقة الصلة ببعضها البعض، ولا يمكن أن تنقسم القواعد تقسيما حادا إلى فئتين متميزتين تماما. إنها تتحد معا في الواقع لتشكل ما يسميه جيدنز بـ"الثقافة المشتركة" أو "شكل من أشكال

الحياة". وهي قواعد مركزية في الثقافة بهذا المعنى الضيق الذي أشار له هابرماس (Habermas, 1981a;1981b) إلى العالم اليومي الاجتماعي والثقافي.

ولا يقول جيدنز الشيء الكثير بصدد وجهة النظر هذه على المستوى العـــام. فأسلوب الحياة، بحسب المفترض، يضم العلاقات المجتمعية مع أهل الوداد والعائلة والجيران والقواعد المعيارية -العادات والطرق الشعبية- التي بها تنظم. إنها ثقافة مقننة ومتبلورة تتجسد في المؤسسات الاجتماعية التي تقيد أفعالها. ومع ذلك، فإنها تتعايش مع الأنساق الاقتصادية والسياسية المنتجة من خلال أفعال متماثلــة تتبـــع القواعد، وهو يكشف عن ذلك من خلال فكرة القدرة التحولية.

إن القدرة التحولية للفاعلية الإنسانية تعمل من خلال عمليات القوة والسيطرة لإنشاء قوة الشخصية والكبت، ومن أجل بناء المؤسسات الاقتصادية والسياسية التي بها يحصل التوزيع والتنسيق على مستوى النسق (Giddens, 1981: 28). وتعتمـــد هذه القدرة على الموارد المتوفرة للأطراف الفاعلة، ولكن جيـــدنز ركـــز معظـــم اهتمامه على القواعد التي تحكم الوصول إلى هذه الموارد والسيطرة عليهـــا. إنهـــا القواعد التي تحدد القدرة التحولية، فمن خلال قواعد الحيازة والتعبئة - التي تقـــنن باعتبارها قواعد للملكية والسلطة -يمكن جعل الموارد المتاحة وسائل أو ميـــسرات للفعل ويمكن أن ينشأ عنها أشكال من الهيمنة، ومن هنا نجـــد المغـــزى الحقيقـــي "للموارد" في عمل جيدنز. فعلى عكس مما يقوله فعلا، فإن الموارد ليست جانبا من البناء بحسب ما يرد لديه، إذ يتكون البناء من قدرات ملزمة بقواعد، ومـــن خـــلال هذه القدرات تلعب الموارد دورها في الحياة الاجتماعية. والموضوعات المادية التي تقف مقام الموارد، مع ذلك، موضعها في حال الانفصال والاستقلال عن القواعـــد التي تشكلها وتنظمها والتي تسمح لها بـــأن تلعـــب دورا فـــي ممارســـة الـــسلطة والسيطرة. كما توجد الموارد بالمعنى الذي أشار إليه لوكـــوود (1956) بوصـــفها "قاعدة أساسية" للأنماط الثقافية والمعيارية للمجتمع، ويبدو أن جيدنز لديـــه وجهـــة

النظر ذاتها. وتشمل الاقتصاد السياسي في شكل من أشكال الحياة الاجتماعية، وعلى هذا النحو، تقوم بإنشاء أنماط من عدم المساواة، وبالتالي، من الاستقلالية والاعتماد بين المتبادل الفاعلين(1981:50). أما وقد قلت هذا، فلا بد من الاعتراف بأن العلاقة بين القواعد والموارد لم ينظر لها جيدنز، ولذلك لم يولِ اهتماما مرضيا تماما بالجوانب غير الثقافية من الحياة الاجتماعية.

ويستخدم جيدنز هذه الأفكار ليقوم بتصنيف المؤسسات الاجتماعية، المبين في الشكل رقم ٥- ١. فالمغزى من خلال آليات دلالية لها أهمية قصوى في تشكيل الأوامر الرمزية وأساليب الخطاب التي تشكل رؤى عالم المجتمعات والجماعات. ولا يمكن للمغزى، مع ذلك، أن يعمل بمفرده. والعمليات الثانوية للهيمنة والشرعية تشارك دوما في إعادة إنتاج هذه المؤسسات الاجتماعية، ولابد لرؤى العالم أن تنطوي أيضا على قدر الهيمنة وفرض العقوبات الأخلاقية إذا كانت الرقابة الاجتماعية ذات الفاعلية مفروضة على الفاعلين المنشأين عليه(1981:47). وعلى هذا النحو يكون لصور المغزى وظيفة أيديولوجية، "إذ تحتوي الأيديولوجية من بنى المغزى التي يتم تسخيرها لإضفاء الشرعية على المصالح الجزئية للجماعات المهيمنة" (ibid:61). وكل مغزى ينطوي على قدر من السيطرة، ولكن وجود الأشكال الأيديولوجية حين تخدم بنى المغزى مصالح الطبقات السائدة أو غيرها من الجماعات الاجتماعية المهيمنة. وهكذا، فإن اقتران المغزى والسيطرة والشرعية في سياق الانقسام الطبقي يؤسس للهيمنة الطبقية.

التطبع	البعد البنائي الرئيسي	البعد البنائي الثانوي	الأشكال المؤسسية
القدرة الدلالية	المغزى	الهيمنة الشرعية	الأوامر الرمزية، أساليب الخطاب
القدرة التحويلية	الهيمنة السلطوية	الشرعية المغزى	المؤسسات السياسية
	الهيمنة التوزيعية	الشرعية المغزى	المؤسسة الاقتصادية
القدرة التنظيمية	الشرعية	الهيمنة المغزى	القانون، أساليب التنظيم

الشكل رقم ٥-١ الجوانب البنائية للأنساق الاجتماعية

المصدر: معدل من(Giddens, 1979: 107; 1981: 47).

إن الشرعية بفضل الآليات التنظيمية ذات أهمية قصوى في تشكيل المؤسسات القانونية وغيرها من أساليب التنظيم المعياري. فمن خلال عمليات التشريع تنشأ الأوامر القانونية والعرفية، وينظر لها باعتبارها أمورًا صالحة، وبالتالي واجبة. ويمكن أن تكون هذه الأوامر المعيارية معقدة جدا، ويبيّن جيدنز أن العمليات الثانوية للهيمنة والمغزى يمكن أن تسهم فيها بنصيب، وإن بناء النسق القانوني يتطلب إنشاء درجة من التفاهم المتبادل فيما يتعلق بتطبيق قوانين معينة،

وإنجاز التوقعات المعيارية المؤسسة يعتمد على مدى توافر الموارد التي يمكن للذوات المقهورة استخدامها في جعل العقوبات الأخلاقية فعالة.

إن المغزى والشرعية خاصة يرتبطان ارتباطا وثيقا معا في تشكيل عالم يومي اجتماعي وثقافي يكتسب الناس به شعورا بالمعنى والهوية الشخصية والجماعية، فمن خلال هذه الوسائل يعيش الناس في عالم له معنى عندهم، ويوفر إطارا للتوقعات والالتزامات التي تساعد على التأكد من أنهم لم يخبروا الأنانية واللامعيارية التي رآها دوركايم (1897) ناتجة عن ضعف أو فشل التمثيلات الجمعية والضمير الجمعي.

إن الهيمنة من خلال الاستخدام التحويلي للموارد تشمل "النسق" أو تحتوي الاقتصاد السياسي الذى يدعم العالم الاجتماعي والثقافي اليومي، مع أن جيدنز لا يستخدم دوما هذا المصطلح الذي ينتمي لمعجم هابرماس الاصطلاحي. وهذه الآلية للهيمنة، في شكلها الأكثر تنظيما، تعمل من خلال نوعين متميزين من المؤسسات الاجتماعية، ويتم التعبير عن الاستخدام الموثوق للموارد من خلال المؤسسات السياسية مثل الدول، والأحزاب السياسية، والمنظمات الرسمية الأخرى. أما الاستخدام التوزيعي للموارد، من ناحية أخرى، فيتم التعبير عنه من خلال المؤسسات الاقتصادية مثل العقارات، والأسواق، وتقنيات الإنتاج. وفي كل حالة، مع ذلك، لابد أن تحافظ العمليات الثانوية للشرعية والمغزى على مؤسسات الهيمنة. فالسلطة في المؤسسات السياسية التي تشمل الدول القومية والهيئات الدولية، مثلا، يتم الحفاظ عليها بفهم أوامرها وقراراتها وبفضل إضفاء الشرعية عليها بالصدقية والإلتزام. وبالمثل، فإن نظم الملكية والتبادل في الأسواق تعتمد على الأطر القانونية والقوانين الرمزية التي وصفها دوركايم (1893) "بالعنصر غير التعاقدي" في العلاقات التعاقدية الناشئة في عمليتي التفاوض والتبادل.

ومن ثم فإن الأنساق الاجتماعية بمعناها الأعم ينظر إليها جيدنز باعتبارها تحتوي مجموعات من المؤسسات الاجتماعية التي يتم تنظيمها حول الأبعاد البنائية المرتبطة بالاستعدادات المختلفة المنشأة التي تشكل الفاعلية الإنسانية. والمؤسسات الاقتصادية والسياسية للهيمنة من الميزات الأساسية لجميع المجتمعات، إلا أنها تتعايش مع المؤسسات الرمزية والتنظيمية التي تشكل العالم اليومي الاجتماعي والثقافي. وتختلف الأنساق الاجتماعية وفقا لمدى اختلاف هذه المؤسسات عن بعضها البعض وانقسامها إلى مجموعات متخصصة ومحددة، فإحدى السمات الرئيسية للحداثة، حسبما يقول جيدنز، هو وجود مستوى عال من التباين المؤسسي الذي جلبته إلى حيز الوجود، ويستخدم جيدنز مفاهيمه المؤسسية لاستكشاف نشأة وتطور هذه الحداثة.

الثقافة والحداثة

وجادل جيدنز باستمرار أن علم الاجتماع يجب أن ينظر إليه كنتاج للحداثة، وأن الموضوع الرئيسي فيه هو الحداثة. ومن ثم تكون المهمة الرئيسية الموضوعية لعمله هو استخدام مفاهيمه النظرية العامة لبناء نموذج من العناصر الرئيسية للحداثة. ومن الهام دراسة الثقافة الحديثة، بكل المعاني التي تم تحديدها، وأن نرى كيف تشارك الثقافة في استنساخ الأنساق الحديثة للفعل على وجه التحديد. ولا يمكن القيام بذلك، مع هذا، على حدة، ويرى جيدنز ضرورته لدراسة مجتمعات ما قبل العصر الحديث التي نشأت منها الحداثة وما زالت باقية في أجزاء كثيرة من العالم الحديث. وبالمثل، من الأهمية بمكان التكهن بمجتمعات المستقبل التي تلي مرحلة الحداثة. وفي حين يتحاشى فيه جيدنز الاهتمامات التطورية للعديد من علماء الاجتماع في القرن التاسع عشر، ينشئ تصنيفا لأنواع المجتمعات وأنماط التنمية من مجتمع لآخر.

إن هذا التصنيف يبدأ مع المجتمعات القبلية الأبسط، مثل جماعات الصيادين المتجولين وجامعي الثمار وكثير من المجتمعات الزراعية المستقرة (Giddens, 1981:92–4). فقد تتبع جيدنز الطرق التي اندمجت فيها مجتمعات كثيرة في أنواع مختلفة من الإمبراطوريات التاريخية. وهذه الإمبراطوريات هي المجتمعات الزراعية ذات النطاق الواسع التي يوجد فيها انقسامات طبقية ملحوظة وتمايز للمؤسسات السياسية والاقتصادية عن العالم اليومي الاجتماعي والثقافي (Giddens, 1981: 105–8; 1985:Ch. 2). وتتركز المؤسسات السياسية والاقتصادية -الولايات والأسواق- في المدن، وأصبحت "حاويات السلطة" وتمارس منها السيطرة المركزية من جانب الطبقة الاجتماعية المهيمنة. وفي نظم العالم الإمبراطوري، مثل الامبراطورية الرومانية، نشأت دويلات كأشكال سياسية منفصلة مؤسَّسيا عن مدنها المحيطة بها وكانت الوسيلة الرئيسية التي يمكن من خلالها استخدام الموارد على أراضيها واسعة النطاق.

وفضلا عن جمع العائدات الضريبية، جمعت تلك الدويلات المعلومات والمعرفة واحتفظت بها وسيطرت عليها، على نطاق غير مسبوق، من خلال حفظ السجلات والأرشفة والمراقبة. وكانت الكتابة هي الوسيلة الرئيسية للاتصال وتخزين المعلومات، حيث كانت المعرفة الثقافية المدونة يتم تخزينها في نصوص ووثائق من جميع الأنواع، وأتاح هذا وجود التفاعل عبر مساحات كبيرة من المكان وفي فترة زمنية طويلة، وتشجيع بناء الدعم المؤسسي لهيمنة الدولة. وكانت ثقافات الأنظمة الامبراطورية التي تضم الأفكار والمؤسسات الدينية، وأوامرها الدينية ثقافات محورية في عملية إضفاء الشرعية على سلطة الدولة. وفي غالبية الأنظمة الإمبراطورية المتطورة، كانت هذه الثقافات عبارة عن ديانات دنيوية "مرشدة" مثل المسيحية والبوذية والكونفوشية والإسلام، التي رآها فيبر باعتبارها المصدر الرئيسي للتفكير العقلاني المنهجي.

إن جميع المجتمعات ما قبل الحديثة نشأت من خلال ثقافتها التقليدية. فالمغزى والشرعية ينشئان المؤسسات التي يدعمها العرف والدين والسلطة التقليدية، إذ ينصاع الناس للتوقعات الاجتماعية دون تروٍ ودون أي اعتبار عقلاني، وذلك ببساطة على أساس التزامهم العاطفي بالطرق التقليدية في الفعل وعاداتها المصاحبة. وعلى النقيض من ذلك، يتم بناء المجتمعات الحديثة بفضل الترشيد المنهجي للحياة الاجتماعية التي تمثلت في ثقافة انعكاسية. وقد أخذ العالم اليومي الاجتماعي والثقافي في افتقاد طابعه التقليدي، وأصبح أكثر دعما للأفعال العقلانية والانعكاسية، وقد جرى تحدى التقاليد وتقوضت بأشكال من الفكر العقلاني التي حولّت المؤسسات الاجتماعية إلى مؤسسات حداثية جديدة تماما.

ولقد وقعت القطيعة مع الثقافة التقليدية أولاً في أوروبا الغربية، حيث انقضت المؤسسات الإقطاعية لتفسح المجال أمام أشكال مرشدة من الهيمنة الاقتصادية والسياسية وخضعت الثقافة الدينية لعملية علمنة، وأشعل مفكرو التنوير شرارة الحداثة. فمن خلال تجاهل القواعد الثقافية التي تقوم عليها النزعة التقليدية، جرى تبني قواعد جديدة تتطلب النظر المتأمل والمسئول في البدائل. وقد قدم هؤلاء المفكرون مراجعات عقلانية لجميع مجالات الحياة الاجتماعية. ولعل انتشار هذه القواعد الجديدة هو مصدر هذا التحول الملحوظ في المؤسسات الاجتماعية. وقد حدث هذا الترشيد المؤسسي أولا في المجال الاقتصادي، نتيجة لظروف محددة أبرزها فيبر حال اهتمامه بالعلاقة بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (Weber, 1904–5; 1919–20). وقد تسارع انتشارها إلى مجالات أخرى من الحياة الاجتماعية وغدا لها زخم لا يقاوم. وكلما غيَّر التنظيم الرشيد منطقة واحدة بعد أخرى، تتقوض باستمرار الاتجاهات التقليدية. وعاشت المجتمعات ما قبل الحديثة بخصائصها التقليدية في جيوب ضيقة مع انتشار الحداثة في أرجاء المعمورة، وكانت هذه المجتمعات مشدودة، على نحو متزايد، صوب العالم الحديث مع صعوبة الحفاظ على خصائصها القديمة. بينما

ظلت العناصر التقليدية في قلب الحداثة الغربية فقط في شكل رمزي، حيث أصبح العالم معقلنا أكثر من أي وقت مضى.

إذن، ما الخصائص المؤسسية للحداثة، وفقا لجيدنز؟. إنه في وصفه لهذه الخصائص، يركز على أنماط مميزة من الهيمنة وجدت في المجتمعات الحديثة. ويراها تشمل مؤسسات اقتصادية وسياسية على درجة كبيرة من التباين وتكوينها في الاقتصادات الرأسمالية والدول القومية. ويراها الأساس الذي قامت عليه كافة الميزات المؤسسية الأخرى للحداثة. وهذه الميزات الأخرى هي ميزات العالم اليومي الاجتماعي والثقافي التي تنتج عن عمليات الترميز وإضفاء الشرعية التي تقوم عليها الرأسمالية والدولة القومية؛ حيث يلقي جيدنز الضوء على المؤسسات القانونية وأساليب التنظيم التي تعرف المواطنة والسيادة والملكية والقانون التجاري، جنبا إلى جنب مع وسائل الإعلام وأشكال المجتمع التي تشارك في إنشاء لغات عامة ورموز مشتركة للهوية الجماعية داخل المجتمعات الوطنية، وهذه العوامل المختلفة للحداثة ملخصة في الشكل ٥-٢.

إن النظامين الرئيسيين للاقتصاد الرأسمالي هما نظام التسليع الرأسمالي (والذي يدعوه جيدنز "بالرأسمالية" ببساطة) والتصنيع. ويعمل نظام إنتاج السلع الرأسمالية من خلال التسويق التنافسي للسلع والعمالة ويعتمد على الانقسام الطبقي بين أصحاب رأس المال والعمال بأجر من غير الملاك. وتوظف الشركات الرأسمالية العمالة التي هي في حد ذاتها سلعة، وأنها هي الوسيلة التي تؤدي من خلالها الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج إلى تراكم الثروات في شكل سلعة، وقد أصبح هذا التسليع للموارد متحققا من خلال وجود المال، وهذا، بحسب جيدنز، هو "علامة رمزية"، نسق مجرد بعينه، الذي يمكّن من وجود تبادل السلع والخدمات من سياقات محلية معينة وذلك لتحويل العلاقات الشخصية إلى علاقات بين السلع. فالتسليع الرأسمالي، يتسبب في إضفاء الطابع المادي على العلاقات الاجتماعية

(Giddens, 1990: 22-6، سيرًا على خطىSimmel,1900). والتصنيع هو نظام من المؤسسات الذي يتم فيه إنتاج السلع من خلال الاستخدام المكثف لتكنولوجيا الآلة، وتقسيم العمل المعقد، ومصادر الطاقة الثابتة. ويتم تنظيم وسائل الإنتاج في نظم ترشيد المصنع، والمكاتب، وتكنولوجيا الآلة التي تعظم القوى الانتاجية البشرية إلى ما بعد مستويات المجتمعات ما قبل الحديثة التي اعتمدت ببساطة على القوة البشرية والحيوانية.

وكان لتوحيد التسليع الرأسمالي في أوروبا الغربية الفضل في التوسع اللاحق في التكنولوجيا الصناعية الموصوفة تقليديا باسم "الثورة لصناعية"؛ فالتسليع الرأسمالي هو شرط مسبق لتوسيع دينامية التصنيع ولعل هذا الترابط المحدد بين التسليع الرأسمالي وعملية التصنيع هو الذي حدد معالم الخصائص الرئيسية للحداثة الاقتصادية.

إن المؤسسات السياسية الرئيسية للحداثة هي مؤسسات الدولة القومية، على الرغم من أن جيدنز يرى حدوث عمليات مماثلة في أنواع أخرى معينة من التنظيم الرسمي، مثل المشاريع التجارية الكبيرة. وتنتظم الدولة القومية حول المؤسسات الرقابية والعسكرية، وفيها تسمح الأنساق الحديثة للمراقبة لسلطة الدولة أن تشتد على نحو أكبر مما كان ممكنا في دولة المدينة والدول الإمبريالية، وبفضل سيره على خطى فيبر وفوكو، يسلط جيدنز الضوء على عملية بناء الأنظمة المتطورة لجمع المعلومات وأشكال الإدارة البيروقراطية التي تخضع السكان للرقابة والسيطرة على انحرافهم.

البعد البنائي	المجموعات المؤسسية	المحاور المؤسسية للحداثة	المؤسسات الفعلية	الشكل المعولم
المغزى البعد الدلالي	النظم الرمزية التصورات الذاتية ونماذج الخطاب		وسيط الإتصال؛ والمجتمع التصوري	نظم المعلومات العالمية
الهيمنة- السلطة	ما هو سياسي	الرقابة العسكراتية	← الدولة	النسق العالمي للدول والنظام العسكري العالمي، الهيئات الحكومية؛ المعاهدات والتحالفات العسكرية
↑ الأبعاد التحويلية ↓				
الهيمنة- التوزيع	ما هو اقتصادي	الحركة الصناعية الرأسمالية	← النظام الاقتصادي	تقسيم العمل العالمي والمشكلات البيئية لعالم واحد
الشرعية البعد التنظيمي	ما هو شرعي وقمعي		المواطنة، وحكم القانون والسيادة	حقوق الإنسان

الشكل 5-2 المجموعات المؤسسية للحداثة

أما المؤسسات العسكرية فهي، من ناحية أخرى، الوسيلة التي من خلالها حققت الدول الحديثة احتكارا لوسائل العنف، ونتيجة لذلك، توصّلت إلى مستوى عال من التهدئة الداخلية، وتمركزت القوة والعنف داخل الدولة وهيئاتها ولم يعد تناول الشئون الروتينية موضع نقاش داخل الهيئات الخاصة أو العامة. وتغدو الجيوش وقوات الشرطة والسجون آليات الرقابة الاجتماعية التي تعمل من خلال تعزيز وسائل الإكراه التي يكن لها وجود بفضل التنظيم العقلاني والرسمي للعنف الذي يشير إليه جيدنز باسم "تصنيع" القوة والحرب. وبذلك تعمل المؤسسات الرقابية والعسكرية معا بشكل وثيق، وبامتزاجهما الخاص، في سياق الدولة القومية، تتحدد الخصائص السياسية للحداثة.

وكان بناء اقتصاد رأسمالي مستقل من خلال عمليتي التسليع والتصنيع غير ممكن من دون الاستقلال الموازي للدولة القومية التي يمكن من خلالها أن يتم السيطرة على السكان وأن يعيشوا في سلام. فالمجتمعات الحديثة قد تعايشت إلى حد كبير مع وجود حدود بين الدول القومية، وضمن حدود مجتمعات الدولة القومية تتركز العلاقات الاقتصادية والمؤسسات القانونية، وأشكال التواصل والتجمع، وانتظمت المجتمعات الحديثة حول السياسات الطبقية، حيث يتم التصدي للهيمنة الأيديولوجية للطبقة المهيمنة من جهة الحركات العمالية المنظمة سياسيا التي تحاول الدفاع عن أوضاع العمال في أماكن عملهم وحمايتها، ومن خلال تشكيل أحزاب سياسية اشتراكية ويسارية، للتأثير على ممارسة سلطة الدولة وإجراء إصلاحات "اشتراكية ديمقراطية". والمسألة المركزية هنا هي المطالبة بالحقوق المدنية والديمقراطية التي اعتبرها مارشال سمة أساسية للمواطنة الحديثة **(Marshall, 1949)**.

وعلى الرغم من أن هناك اتجاها في المجتمعات القومية ونظم الاقتصاد الوطنية للتوافق مع حدود الدول القومية، تظل الروابط "الدولية" مهمة على الدوام. ولقد كانت الدولة القومية أشد قوةً في تحديدها للحدود وفي الزود عنها من دول

مرحلة ما قبل الحداثة، وكانت عناصر في النظم الدولاتية التي عانت من الصراعات والحروب الدولية الدامية. وبالمثل، انخرطت الاقتصادات الرأسمالية في سلاسل التجارة والاستثمار الدولية التي ضمنتها إلى "نظام عالمي" من هذا النوع الذي وصفه فالرشتاين (1989 ;1980 ;1974). ومن منتصف القرن التاسع عشر حتى فترة متقدمة من القرن العشرين، تمحورت هذه الشبكة من العلاقات الاقتصادية الدولية حول مدينة لندن وشركات تجارية ومصرفية لا تعد ولا تحصى (Giddens, 1984: 319-24، نقلا عنIngham,1984).

ويتبدى الترشيد أيضا في العالم اليومي الثقافي. حيث تتخلع العلاقات المشاعية من السياقات المحلية وتتبت في أشكال مجردة أكثر عالمية. ولم تعد المناطق المحلية سياقات فعل مترابطة ومكتفية بذاتها، ولم تعد التفاعلات الشعبية مقتصرة على علاقات الوجه المباشرة. كذلك لم يعد الناس ينتسبون لبعضهم البعض بروابط القرابة الموجودة في المجتمع التقليدي، ولكن في أشكال مجتمعية أكثر تجريدا. فالآن يمكن للأفراد الدخول في "تفاعل عن بعد" بفضل تقنيات النقل والاتصالات التي قدمها العلم الحديث والتكنولوجيا، وتنظمها المؤسسات الرأسمالية والدول القومية. وقد حدث أول صور القطيعة مع الصور السائدة من لقاءات الوجه المباشرة مع اختراع الكتابة والطباعة، والانتشار التدريجي للتعليم. فاستقدام الخدمات البريدية ثم التلغراف والهاتف حوّل الأساس المادي لنظم الاتصالات مما جعل عملية الاتصال تحصل على مسافات أكبر من أي وقت مضى، ولعل وسائل الاتصال الإلكترونية أحدث أشكال نظم الاتصال التي يجري فيها هذا التفاعل المتجذر.

ولعل مصدر الأهمية الخاصة التي تحظى بها وسائل الإعلام الحديثة، حسبما يجادل جيدنز، هو الطرق الخاصة التي تنظم بها المعرفة وتنقل. فالميزة الأولى لها بأنها تجعل الإعلام يقوم ببناء الواقع من خلال ما يسميه "تأثير الكولاج". فالأحداث تخلع من سياقها ليتم تقديم تقارير حول سلسلة كاملة من الأحداث غير

المترابطة في صحيفة أو نشرة الأخبار التلفازية. وفي الوقت نفسه، يتم تقديم الأخبار إلى جانب غيرها من المواد والبرامج (الرياضة والترفيه، والإعلانات، إلخ) في الكولاج ذاته من الأحداث والصور. والميزة الثانية لوسائل الإعلام التي اهتم بها هي اقتحام الأحداث البعيدة في الوعي اليومي لتجعلها ممكنة. فلم يعد الناس يعتمدون في خبراتهم على المعرفة الخاصة المحلية والشخصية، ولكن على تصورات وسائل الإعلام للأحداث البعيدة. فقد خبروا العالم منقولا إليهم، واشتمل هذا النقل على تأثير الكولاج، وهنا يردد جيدنز حجج بودريار (1981) بشأن ما تتسم به الثقافة المعاصرة من طابع نقلي. ولعل صور وسائل الاعلام لها مركزيتها للخيال الاجتماعي، ويصبح الواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه الناس تشكيلاً ثقافيا فوق واقعي.

وقد أفصح جون طومسون (1995) عن رؤية جيدنز لوسائل الإعلام، ورغم ذلك لا تضاهي رؤيته هو رؤية جيدنز. ووفقا لطومسون، فإن التفاعل يأخذ شكل "شبه تفاعل منقول" كلما كان يعتمد على وسائل الاتصال الجماهيري، ولذلك فإن الاتصالات الحاصلة لا تتوجه تجاه آخرين محددين بل تبث لجمهور غير مسمى وفي صورة حوار من طرف واحد في الغالب (في اتجاه واحد). ولا تطرح وسائل الإعلام إلا القليل من سبل التفاعل الحواري مع جمهورها. وفي شبه التفاعل المنقول، لا يوجد تحكم متروٍ في تصرفات الآخرين.

الثقافة والانعكاس في الحداثة المتأخرة

وقد أثارت دراسات جيدنز حول الحداثة أسئلة حول أشكال الحياة الاجتماعية التي يمكن أن تتطور عن الحداثة، وقد أعطي أكبر قدر من الاهتمام للأنساق الثقافية للعالم اليومي حال دراسته للحداثة المتأخرة. فمفهومه للثقافة بوصفها "بناء" يؤسس لكل ما كتبه عن الحداثة، لكن اهتمامه بالثقافة الحديثة أقل تطورًا من

اهتمامه بالرأسمالية والدولة القومية. وفي تحوله لتلك الاتجاهات التي يراها ممثلة لمرحلة جديدة من الحداثة المتأخرة، مع ذلك، يدرس بعمق كبير أشكال الانعكاسية التي تميز العالم اليومي الحديث.

وغالبا ما كانت هذه القضايا موضع نقاش في مرحلة ما بعد الحداثة المعاصرة، لكن جيدنز كان متشككا بشأنها. وهو يدرك، مع ذلك، أن هناك تغييرات بعيدة المدى في بنية الحداثة في العالم المعاصر، ويصور هذه التغيرات كجوانب من فترة الحداثة المتأخرة. فقد وصلت العناصر المؤسسية الرئيسية للحداثة مرحلة "راديكالية" في مرحلة الحداثة المتأخرة، بالقضاء على كافة الميزات المتبقية تقريبا من مرحلة ما قبل الحداثة والمرحلة التقليدية وإظهار الحداثة في جميع السمات العقلانية رسمياً. وهو يلمح إلى احتمال أن الميزات الحديثة قد تتجاوز مرحلة الحداثة إلى مجتمع متحول جذريا، ولكنه ليس مجتمع ما بعد الحداثة الموصوف حسب العادة.

إن العولمة مسألة مركزية لفترة الحداثة المتأخرة، وفقا لجيدنز. فنمو وكثافة المعاملات بين الدول وبين النظم الاقتصادية في النظام العالمي يربط الأحداث البعيدة معا وبفضل ذلك تحدث نقلة في التحالفات السياسية والتكتلات الجغرافية - السياسية. كما أدى ذلك إلى ضياع استقلالية المجتمعات الوطنية على وجه التحديد **(Giddens, 1985: 166; 1990: 65–9)**. وقد امتد التسليع الرأسمالي العالمي والعولمة المتزايدة للسياسة القومية من خلال العولمة المتوازية لكل من عمليتي التصنيع والعسكرة. فقد امتد التقسيم الدولي للعمل ونظام الإنتاج في جميع أنحاء العالم، وانتشرت العسكرة إلى النظام العسكري العالمي الذي ينتظم حول توازن السلطة والعمل التعاوني بين الدول الكبرى تجاه تلك الدول الطرفية.

ويدرك جيدنز اتجاها مقابلا نحو عولمة النظم الرمزية ونظم الاتصالات التي تشكل العناصر الرئيسية في العالم اليومي. فهناك الآن، كما يقول، تقاسم

عالمي واسع للتصورات المعرفية والثقافية. وإن عولمة وسائل الإعلام الناتجة عن عولمة الاتصالات وشركات تكنولوجيا الاتصالات لها تأثير ثقافي كبير. حيث يولي جيدنز اهتماما خاصا بالتجميع العالمي للمعلومات من خلال نشرات الأخبار، التي تضمن أن المعلومات لم تعد مرتبطة بمناطق معينة ولكن يتم بثها مباشرة في جميع أنحاء العالم. هذا التجميع العالمي للمعرفة أمر محوري في النسق المالي العالمي، حيث يمكن أن تنتقل أسعار الأسهم والسندات والعملات وأسعار الفائدة، ومعلومات حول المتغيرات الاقتصادية الأخرى، على الفور تقريبا، في جميع أنحاء العالم، من مركز مالي إلى آخر. وبالمثل، تخضع استجابات السياسية الدولية نحو الأحداث السياسية المحلية والكوارث الطبيعية للسبل التي يتم بها تقديمها وبثها عبر نشرات الأخبار. فأشكال بث الترفيه هي منتجات عالمية منقولة ومشتركة في مجتمعات بعيدة كل البعد عن تلك المجتمعات التي أنتجتها.

وتتبدى الآثار الرئيسية لهذه العولمة في مجتمع المخاطرة بحسب ما يرى جيدنز، مسايراً بيك (1986). فقد وعد التنوير من خلال تركيزه على التطبيق الثقافي للعلم والتكنولوجيا بزيادة سيطرة الإنسان على مدى وطبيعة المخاطر التي تعترضه. ويجادل جيدنز بأن الانتشار العالمي للتصنيع الرأسمالي كان معناه أن واقع الحداثة المتأخرة قد شهد تحول التكنولوجيا نفسها إلى مصدر للخطر والمخاطر. فالمخاطر التكنولوجية- "المخاطر الصناعية"- انتشرت عبر العالم، حيث يواجه كل مكان خطرا أكبر إذ ستواجه الأخطار المتولدة في كل مكان آخر في العالم. فالأمطار الحمضية الناتجة عن مصانع أوروبا الغربية، على سبيل المثال، يقع عبئها الأكبر على غابات شمال أوروبا. هذه المخاطر الصناعية مثل التلوث والدمار البيئي والاحترار العالمي، تطغى على نحو متزايد على كافة "المخاطر الخارجية" أو المخاطر الطبيعية التي تأتي دون وساطة الفعل البشري والتكنولوجيا. فأن يكون هناك خطر دون وسيط مسألة بلا معنى في مرحلة الحداثة المتأخرة.

إن المخاطر العالمية محسوسة في جميع المؤسسات الرئيسية للحداثة، فكانت الرأسمالية العالمية عرضة لخطر انهيار آليات النمو الاقتصادي، وتعرضت البيئة التكنولوجية العالمية لكارثة بيئية، وتسبب تكثيف آليات المراقبة العالمية في ولادة مخاطر القمع السياسي الشمولي (Bauman, 1989)، وتهدد النزعة العسكرية العالمية بخطر الحرب النووية أو غيرها من أشكال الحرب واسعة المدى.

إن الأثر الثقافي المحوري لمخاطر العولمة هو أن يصبح رصد المخاطر عنصرا أساسيا في انعكاسية الفعل. فمع زيادة "مخاطر" التقنيات الحديثة، أصبح حساب المخاطر التي تنطوي عليها سمة محورية في الثقافة الحديثة أكثر من أي وقت مضى، فنظم الخطاب العقلاني والممارسة الاجتماعية الرامية إلى السيطرة على هذه المخاطر- التأمين، والرعاية الاجتماعية، والتدخل السياسي- تصبح ذات أهمية هائلة. هذا الوعي بالخطر يغدو أيضا جزءا من حياة الناس اليومية وتجاربهم الشخصية المباشرة، إذ يصبح التفكير في المخاطر مسألة حتمية، حتى عندما يختار الناس تجاهل هذه المخاطر (Giddens, 1991: 125-6). وقد تتبع جيدنز الآثار المترتبة على هذا النمو للخطر وثقافته في تشكيل الهوية الذاتية في العوالم اليومية الاجتماعية والثقافية للحداثة المتأخرة. ففي الحياة اليومية، كما يقول، يحاول الناس بناء عالم مسلم به، وشعورا بالاستقرار والنظام، يتيح لهم مواصلة النشاط اليومي بإقصاء مصادر القلق والشك. وطالما كانت أعمالهم ناجحة، تستقر صورة العالم عندهم وتظل مخاوفهم في وضع حرج. ويعيشون داخل شرنقة واقية توفر لهم الأمن الوجودي وهو الأساس الذي يمكنهم من الاهتمام بالمخاطر والتعامل معها.

لقد كان التراث يوفر اليقين لثقافات ما قبل العصر الحديث ويمنحها القدرة على التنبؤ بالأمور، مما يمكن من التنبؤ بالمستقبل والحد من الشعور بالقلق (ibid.:48). وفي ظل هذه الظروف، فإن حياة الناس -مساراتها الذاتية- مضت

خلف تحولات معدة سلفا، وبهذا المعنى، كما أوضح دوركايم (1893)، لا وجود للاختيار الفردي والنزعة الفردية في المجتمعات التقليدية.

ولم يعد الناس في المجتمعات الحديثة قادرين على الاعتماد على المبادئ والممارسات المحددة مسبقا، ويجب أن تخضع أفعالهم باستمرار للمراجعة في ضوء المعلومات والمعارف الجديدة، ويصبح الاختيار الفردي ضرورة، وتصبح المعرفة العقلانية والعلمية عنصرا مركزيا في ممارسة هذا الاختيار. ولم يعد لدى الناس هذا النوع من المعرفة المحلية السياقية التي سمحت لأقرانهم في مرحلة ما قبل الحداثة بالتكيف مع الحياة. ولابد لهم اللجوء إلى الخبراء والمعرفة التقنية التي جعلوها في أنظمة خبيرة. ولما تصبح المعارف أكثر تقنية، لا يمكن للأفراد الحكم على معرفة من يلجأون إليهم طلبا للمشورة ولابد أن يثقوا في خبراتهم، فالاختيار والمبادرة مدعومة بمعلومات الخبراء.

ولقد اعتمدت الحداثة دوما ،مع ذلك، على التقاليد المصاغة والمعدلة مرة أخرى، مثل ذلك ارتكانها للرؤى الأبوية للنوع والنشاط الجنسي، وسلطة العلم، والأيديولوجيات القومية والدينية التي أضفت الشرعية على الحركات الاجتماعية، وهلم جرا. غير أن الحداثة المتأخرة تنطوي على تقويض النزعة التقليدية حيث تخضع هذه التقاليد المصاغة مرة أخرى للدراسة النقدية(Giddens,1994). فالفكر الانعكاسي يتحدى العلم نفسه، فجميع أشكال المعرفة هي الآن موضع مساءلة، والنقد والمراجعة. وليس لدى الناس أي إيمان بأحكام الخبراء أو تقييماتهم الخاصة لهذه الأحكام. هذا الموقف من الشك الجذري، بحسب ما يقول جيدنز، هو "قلق وجودي" يعاني منه الناس، ومعايشتهم للخطر تشكلت من جراء هذا الشك الراديكالي. وليس لدى الناس ثقة لا في معرفة الخبراء، ولا في اتخاذ قرارات مرضية لأنفسهم، ويجب على كل فرد أن يقف على تقييمه للمخاطر التي يواجهها في حياته والحلول المتاحة لهذه المخاطر.

ونتيجة لذلك، يضطر كل شخص إلى النظر لشعوره بالذات والهوية بوصفهما "مشروعا انعكاسيا" (Giddens, 1991: 32, 75). فانقسام العالم اليومي الحديث إلى عدد وافر من العوالم اليومية الثقافية المتنافسة والبديلة (Berger and Luckmann,1966)، وكلٌ له أنماط الحياة الخاصة به، مما يعني أن الأفراد يتحركون باستمرار بين عوالم يومية ولابد لهم التفاوض على التحولات والخيارات التي يقدمون عليها للاختيار بين "قطاعات الحياة" (Giddens, 1991: 83). فمغادرة المنزل، والحصول على وظيفة، والوقوع في البطالة، وتشكيل علاقة جديدة، ومواجهة المرض، وهلم جرا، تفرض جميعها المخاطر والخيارات التي يجب التفاوض حولها بتروٍ. لهذا السبب، على ما يزعم جيدنز، يصبح التخطيط الاستراتيجي للحياة مصدرا رئيسيا للقلق. وفي علاقات الألفة والصداقة الحميمة فحسب - في "العلاقة النقية" - يشعر الناس بأنهم بعيدون عن القلق .(Giddens,1992)

ويرتبط هذا القلق المزمن على الذات مع ظهور التخصصات الأكاديمية في علوم النفس والاجتماع، التي تتيح تطوير أنساق خبيرة متاحة لتقديم المشورة، وإرشاد الأفراد وضبطهم. وإلى جانب العدد المتزايد من الخبراء الاقتصاديين والسياسيين ازداد أولئك الذين يدّعون الخبرة فيما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية والهويات الذاتية. فمن جهة، يعتبر العلاج النفسي ردا على الأنانية واللامعيارية التي تتسم بها الثقافة الحديثة، لكنه وسيلة أيضا يمكن من خلالها تنظيم الانعكاس، "فالعلاج ليس مجرد وسيلة للتغلب على أشكال القلق الفريدة من نوعها، ولكنه تعبير عن الانعكاس على الذات" (Giddens,1991: 34). وكان هناك نمو هائل لعدد من المستشارين والمعالجين، والاستشاريين المتخصصين في الضبط الانعكاسي للذات (ibid.: 33، وانظر/ي أيضا Rose,1998). بيد أن الشك الجذري في الأنساق الخبيرة، كان يعني أن الأفراد يجب أن يقوموا باختيار الخبراء. ويجب أن يختاروا، على سبيل المثال، من بين مجموعة من سبل العلاج

المعرفي والسلوكي والعلاج بالتحليل النفسي مع غياب التوجيه الحقيقي النابع من طابع المعرفة الخبيرة ذاتها.

الحداثة المتأخرة			
الحداثة	المخاطر والتوجهات السياسية	الحركات السياسية	ما بعد الحداثة
سياسات عدم المساواة : نظم الهيمنة			
الرقابة	القهر الشمولي	الحركات الديموقراطية	التحرر الديموقراطي
العسكرة	الحرب العالمية	حركات السلام	نزع السلاح
حركة التصنيع	الخطر البيئي	الحركات البيئية	التكنولوجيا المؤنسنة
الرأسمالية	الانهيار الاقتصادي	حركات العمال	ما بعد الأمن
سياسات الهوية: العالم الاجتماعي- الثقافي			
التضامن المنقوص	الشك الجذري والقلق الوجودي	حركات سبل العيش	الحرية وديموقراطية الحوار

الشكل ٥. ٣ الحداثة المتأخرة وما بعد الحداثة

إن العولمة والتغيرات التي طرأت على الهوية الذاتية في الحداثة المتأخرة هي العناصر الرئيسية في رؤية جيدنز للسياسة المعاصرة، وهي أساس انخراطه في السياسة العملية. وقد انتظمت المراحل الأولى من الحداثة حول السياسة الطبقية، ولكن الحداثة المتأخرة انقضى معها هذا مما أفسح السبيل أمام السياسة الثقافية التي تتمحور حول أشكال جديدة من الحركات الاجتماعية. فواحد من الأبعاد الهامة للسياسة المعاصرة يتعلق بالخصائص المؤسسية للحداثة المتأخرة وينشأ حول المخاطر المميزة التي تتولد عنها، هذا ما يسميه جيدنز بسياسة عدم المساواة.

والبعد الآخر من السياسة المعاصرة - سياسات الهوية - المتعلق بتشكيل الذات والهوية. حيث تتركز سياسة اللامساواة على تحرير الناس من أنساق السيطرة التي تشكل حياتهم ومن المخاطر التي تتولد عنها. وتظل الحركة العمالية عنصرا هاما في النضال السياسي التحرري، ولكنها تعمل الآن جنبا إلى جنب مع الحركات الاجتماعية الأخرى. فالحركات البيئية مثل حركة الأوروبيين الخضر دارت حول مخاطر البيئة المصنعة؛ ودارت حركات السلام حول المخاطر الكامنة في النزعة العسكرية العالمية؛ وتبلورت حركات حرية التعبير والحقوق الديمقراطية حول المخاوف بشأن توسيع الرقابة.

ومع ذلك، يركز جيدنز بوجه خاص على سياسات الهوية داخل العالم اليومي الاجتماعي والثقافي. يرى هذه السياسة باعتبارها توسيعا للاهتمامات التي أثارتها نسويات الحركة النسائية لأول مرة. وكان الهدف من الاهتمام الموسع بقضايا أساليب العيش التي أثيرت مع التفكير النقدي المعاصر هو دعم بناء ذوات قادرة على العيش بشكل مستقل والتعامل مع القلق المميز للحداثة المتأخرة (Giddens, 1991: الفصل ٧).

ويرى جيدنز "الطريق الثالث" في السياسة وسيلة للبناء على هذه الشواغل الناشئة والمساعدة على بناء إطار عمل السياسة التي تتجاوز التناقض الحاصل بين الرأسمالية والاشتراكية الذي اتسمت به الحداثة الأولى (انظر الشكل ٥. ٣). فالطريق الثالث والحركات التحررية الاجتماعية المرتبطة به، حسبما يقول جيدنز، هي الوسائل الممكنة التي يمكن للحداثة المتأخرة، في الواقع، أن تفسح بفضلها المجال أمام ما بعد الحداثة. وشكل مجتمع ما بعد الحداثة الذي يلازم السياسة التحررية لعدم المساواة والهوية هو المنظم حول التحول في كل من الأبعاد الأربعة المؤسسية الرئيسية للحداثة. حيث سوف تصبح الرأسمالية نظاما للتوزيع في مرحلة ما بعد الندرة؛ وسوف تضحى التكنولوجيا الصناعية تكنولوجيا "مؤنسنة"؛ وسوف

تتجاوز المشاركة الديمقراطية على جميع المستويات الاتجاهات الشمولية والمركزية للرقابة الدولتية؛ وسوف ينهار الأساس العسكري لبنية التحالفات العالمية. وبالمثل، سوف ينظم العالم اليومي الثقافي التعددية والتنوع بحسب الظروف اللازمة للاستقلال في اختيار سبل العيش. وسيعاد بناء التضامن المنقوص في العالم اليومي الاجتماعي-الثقافي وسيتم إنشاء إطار لـ"ديموقراطية الحوار". وهذه هي الديمقراطية التي تعمل من خلال الحوار الفعال والمستقل في جميع مجالات الحياة وتشمل، على وجه الخصوص، "ديمقراطية العواطف"(Giddens, 1994). وهناك، بالطبع، لا شيء حتمي في هذا الأمر، وتحقيق التحرر السياسي هو النتيجة المترتبة على الجدل والصراع السياسي.

وهكذا، يرى جيدنز أن المجتمعات المعاصرة هي بالفعل ما بعد حداثية قبل الأوان، فالتغيرات الثقافية وغيرها من التغيرات الواضحة في المجتمعات المعاصرة هي السمة المميزة بالفعل لمجتمعات مرحلة ما بعد التقاليد، ولكنها تطورت في صورة راديكالية باعتبارها "حداثة انعكاسية" في حقبة الحداثة المتأخرة. ورغم أن جيدنز يشعر أنه من الممكن رسم معالم نظام اجتماعي ما بعد حداثي، وأن يرى ذلك احتمالية كامنة في الحركات التحررية، فالبناءات الفعلية ما بعد الحداثية لا تزال طريقا طويلا لم ينشأ بعد.

خاتمة

إن تحليل جيدنز الثقافي أمر أساسي لعلم الاجتماع والسياسة عنده، رغم عدم رغبته في استخدام كلمة ثقافة. وقد أظهرت أنه يلتزم بمفهومين للثقافة. فمفهومه للبناء يشير للقواعد الثقافية، حسب مجادلتي، التي ينبغي أن ينظر إليها باعتبارها قدرات منشأة اجتماعيا واستعدادات تشكل التطبع، وهو ما يستكشفه جيدنز خلال الاعتماد على المنهجية الشعبية عند جارفنكل. هذا المفهوم للثقافة كبناء يدعم جميع

الأفكار الرئيسية في نظريته، فتحليله للمغزى والشرعية يشير إلى العـــالم اليــومي الاجتماعي والثقافي الذي يعيش الناس حياتهم اليومية فيه وينشئون بـــه حكايـــاتهم الذاتية التي هي أساس شعورهم بالهوية الذاتية. هذا المفهوم للثقافة بوصفها عالمـــا يومي أمر أساسي لنظريته المادية، حيث يستكشف العلاقـــة بـــين نظـــم الـــسيطرة السياسية والاقتصادية، من ناحية، والعالم اليومي الثقافي، من ناحية أخرى. وهـــو يتتبع التناقض بين العوالم الثقافية التقليدية والحداثيـــة ويستكـــشف الطريقـــة التـــي أصبحت بها الحياة الحديثة تمضي في المسار الراديكالي في زمن الحداثة المتأخرة، وليس في مسار ما بعد الحداثة. وفي متابعته لهذا، يدرس جيـــدنز التفاعـــل بـــين الموارد المادية والقواعد الثقافية، على الرغم من أنني قد جادلت بأنـــه فـــشل فـــي التنظير بالقدر الكاف لهذه العلاقة الإشكالية. وهذه المسألة تعزز العلاقات الحاصلة بين الهيمنة والعالم اليومي الثقافي وبين سياسات عدم المساواة وسياسات الهويـــة، وإن كانت الثقافة كلمة مفقودة في نظرية جيدنز الاجتماعية، يمكـــن القـــول بأنـــه مفهومه المحوري والأهم.

هـــــوامـــش

(١) إن بعض جوانب هذا الفصل تعتمد على الاهتمام الباكر لسكوت (1995: ch.9). وأنا ممتن لخوسيه لوبي، وروب ستون، وتيم ادواردز على تعليقاتهم على المخطوط الأول.

(٢) ولذلك فإن طومسون، الكاتب القريب من جيدنز، يقول بأن "الثقافة نمط من المعاني تتجسد فـــي أشكـــــال رمزية، بما في ذلك الأفعال والألفاظ والأشياء ذات المغزى من مختلف الأنواع، التي بموجبها يتواصـــل الأفراد مع بعضهم البعض ويقتسمون الخبرات والتصورات والمعتقدات" (Thompson, 1990: 132، والتأكيد محذوف).

(٣) وهذه حجة مارجريت آرشر (1988; 1995) التي تجادل مع ذلك بأن عمل جيدنز يتميز بالنزعات الدمجية.

(٤) ويستخدم مصطلح "القدرة التحولية" فقط من قبل جيدنز، الذي لا يسمي غيرها من القدرات صراحة. وقد أسميتها وفقا لأنواع القواعد التي يراها مجسدة فيها.

المراجـــــع

Archer, M.S. (1988) Culture and Agency.

Archer, M.S. (1995) Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach. Cambridge: Cambridge University Press.

Baudrillard, J. ([1981] 1983) Simulations. New York: Semiotext(e).

Bauman, Z. (1973) Culture as Praxis. London: Routledge and Kegan Paul.

Bauman, Z. (1989) Modernity and the Holocaust. Cambridge: Polity Press.

Beck, U. ([1986] 1992) Risk Society: Towards a New Modernity. London: Sage.

Berger, P.L. and Luckmann, T. ([1966] 1971) The Social Construction of Reality. Harmondsworth: Allen Lane.

Bourdieu, P. ([1972] 1977) Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.

Dahrendorf, R. ([1957] 1959) Class and Class Conflict in an Industrial Society. London: Routledge and Kegan Paul.

de Saussure, F. ([1916] 1966) Course in General Linguistics. New York: McGraw-Hill.

Durkheim, E. ([1893] 1984) The Division of Labour in Society. London: Macmillan.

Garfinkel, H. (1967) Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Giddens, A. (1971) Capitalism and Modern Social Theory. Cambridge: Cambridge University Press.

Giddens, A. (1972a) 'Durkheim's political sociology', in A. Giddens (ed.) Studies in Social and Political Theory. London: Hutchinson.

Giddens, A. (1972b) 'Four myths in the history of social thought', in A. Giddens (ed.) Studies in Social and Political Theory. London: Hutchinson.

Giddens, A. (1972c) Politics and Sociology in the Thought of Max Weber. London: Macmillan.

Giddens, A. (1973) The Class Structure of the Advanced Societies. London: Hutchinson.

Giddens, A. (1976a) 'Classical social theory and the origins of modern sociology', American Journal of Sociology 81: 703–29.

Giddens, A. (1976b) New Rules of Sociological Method. London: Hutchinson.

Giddens, A. (1979) Central Problems in Social Theory. London: Macmillan.

Giddens, A. (1981) A Contemporary Critique of Historical Materialism, vol. 1: Power, Property and the State. London: Macmillan.

Giddens, A. (1984) The Constitution of Society. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1985) A Contemporary Critique of Historical Materialism, vol. 2: The Nation State and Violence. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. ([1986] 1987) 'Structuralism, post-structuralism and the production of culture' in A. Giddens (ed.) Social Theory and Modern Sociology. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1990) The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1991) Modernity and Self-Identity. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1992) The Transformation of Intimacy. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1994) Beyond Left and Right. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1998) The Third Way. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (2000) The Third Way and Its Critics.

Giddens, A. and Pierson, C. (1998) Conversations with Anthony Giddens. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. ([1981a] 1984) The Theory of Communicative Action, vol. 1: Reason and the Rationalisation of Society. London: Heinemann.

Habermas, J. ([1981b] 1987) The Theory of Communicative Action, vol. 2: The Critique of Functionalist Reason. London: Heinemann.

Ingham, G.K. (1984) Capitalism Divided? London: Macmillan.

Lockwood, D. (1956) 'Some remarks on the social system'. British Journal of Sociology, 7.

Lockwood, D. ([1958] 1993) The Black-Coated Worker. Oxford: Oxford University Press.

Lockwood, D. (1960) 'The new working class', European Journal of Sociology, 1: 248–59.

Lockwood, D. (1964) 'Social integration and system integration', in Zollschan, G. and Hirsch, W. (eds) Explorations in Social Change. New York: Houghton Mifflin.

López, J. and Scott, J. (2000) Social Structure. Buckingham: Open University Press.

Marshall, T.H. ([1949] 1963) 'Citizenship and social class' in T.H. Marshall (ed.) Sociology at the Crossroads. London: Heinemann.

O'Neill, J. (ed.) (1973) Modes of Individualism and Collectivism. London Heinemann.

Parsons, T. (1937) The Structure of Social Action. New York: McGraw-Hill.

Rex, J.A. (1961) Key Problems of Sociological Theory. London: Routledge and Kegan Paul.

Rose, N. (1998) Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood. Cambridge: Cambridge University Press.

Schütz, A. and Luckmann, T. ([1973] 1974) Structures of the Life-World, vol. 1. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Scott, J. (1995) Sociological Theory: Contemporary Debates. Cheltenham: Edward Elgar.

Simmel, G. ([1900] 1978) The Philosophy of Money. London: Routledge and Kegan Paul.

Thompson, J.B (1990) Ideology and Modern Culture. Cambridge: Polity Press.

Thompson, J.B. (1995) The Media and Modernity. Cambridge: Polity Press.

Wallerstein, I. (1974) The Modern World System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. New York: Academic Press.

Wallerstein, I. (1980) The Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600–1750. New York: Academic Press.

Wallerstein, I. (1989) The Modern World System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730–1840s. New York: Academic Press.

Weber, M. ([1904–5] 2002) 'The Protestant ethic and the spirit of capitalism', in P. Baehr, and G.C. Wells (eds) Max Weber: The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism, and Other Writings. Harmondsworth: Penguin.

Weber, M. ([1919–20] 1927) General Economic History. New York: Greenberg.

الجزء الثاني
النظرية الثقافية المعاصرة

الفصل السادس
زيجمونت بومان والثقافة والمجتمع

بيتر بيــلارز

إن الثقافة في كل مكان، وكذلك الدراسات الثقافية بحسب ما يبــدو أحيانــا. فالتحول المرئي يحل الآن محل التحول الثقافي أو اللغوي لفترة ما بعد الحرب فــي الحياة الفكرية الغربية. فنحن نعيش الآن على ما يبدو العــصر المرئــي، عــصر الصورة، والعلامة، والرمز. فلعل ظهور الثقافة الشعبية كموضع انشغال فكــري، حسبما يفترض أنطونيو جرامشي، وبروزها من خلال أعمال مدرسة برمنجهــام – قد أدى إلى ظهور عملية تلوح منها قواعد التناص، سواء جاءت في نص مكتــوب أو مرئي بوجه خاص. وسواء حلت السينما أو الفيديو محل الكتاب، أو المقالة، فإن هذه الأشكال الثقافية لها أطر وقيود مادية، ومع ذلك فإن وســائط المعلومــات، لا تزال، أنماط إنتاج أو إبداع. وتحتاج الثقافة إلى أن تكون موضع تفسير في إطــار العلاقات الاجتماعية التي تمهد لها السبيل، وتسهم في وفرتها.

وإذا كانت الدراسات الثقافية قد سعت لدراسة التمثيل، فإن علــم الاجتمــاع العام غالبا ما يكون مملا جدا بحيث يبدو مفيدا من دون إثــارة الدهــشة. وهنــاك استثناءات، وعمل زيجمونت بومان هو الاستثناء الوحيد، فعملــه اســتثنائي لأنــه يستجيب لعلامات العصر، ولكنه ينقل المستوى العملي للثقافة بفضل الثقافة النظرية التي ورثناها عن العصر الكلاسيكي، على الأقل عن أعمال ماركس وفيبر وفرويد. ويطوّر بومان بعض الدعاوى والانتقادات الرائدة في علم الاجتماع الكلاسيكية لنقد الحداثة، ومن ثم ليتنبأ بما بعد الحداثة، كما يصر على أن علم اجتماع ما هو بعــد حداثي قد يكون أقوى أو أقل جوهرية من علم الاجتماع ما بعد الحداثة.

وفي هذا الفصل أقدم قراءة لوجهات نظر بومان لعودة الثقافة من خلال أعمال محاوريه الكلاسيكيين، لا سيما ماركس وفيبر وفرويد. فبعودتي إلى عمله الباكر، خصوصا كتابه (الثقافة كممارسة) (1973b)، وكتاب (نحو علم اجتماع نقدي) (1976)، فإنني أرى أن هذه الحساسيات الأولى تعتمد على إشارات عابرة إلى فوكو وإشارة خاصة لليفي ستروس وفكرة بنائية النشاط. فالثقافة نشاط بنائي، أحيانا ما تكون ناجحة وسعيدة في بعض الأحيان، وأحيانا ما تكون خلاقة أو عادية أو ينجم عنها دمار مأساوي، وفي بعض الأحيان أكثر دلالة أنثروبولوجيا على التكرار الإضافي والابتكار في الحياة اليومية. ويضفي بومان معنى على الثقافة عن طريق استغلال محتوياتها المباشرة ضد أكبر علامات وموجات عصرنا، بداية من الرأسمالية إلى الترشيد، وهو يتبع التقاليد الكلاسيكية في تمييز أنماط أو اتجاهات الثقافة، المنقولة بالقوة أو بالهيمنة. وكعملية يسعى إلى تفسيرها، يبتكر في تحليله بالتوسط بين علامات الثقافة العصرية والإحساس بأن هناك ديناميكية اجتماعية أكبر أو منطقا يقف من ورائها، فالابتكار هو عمل داخل التراث وخارجه، إذ تتبع الثقافة من التراث، لكنها تخترع. والتقاليد الفكرية التي يعتمد عليها بومان متعددة وقوية ومتنوعة، وكذلك ابتكاراته (Beilharz, 2000).

ظل ماركس

تتخذ النظرية النقدية موقفا مضادا من النظرية التقليدية، كلاهما مخترعان أولا. حيث تبدأ النظرية النقدية مع ماركس، ويقف بومان دائما في ظل ماركس. هذا واضح في موقفه من المسارات القوية للرأسمالية والاغتراب والتحقق، بل وفي اللحظات الأكثر إيحائية في أعماله أو في القرائن الدالة التي يأتي بها، كما هو الحال في فكرة الطبيعة الثانية، فمشروع ماركس طول عمره هو نقد الاقتصاد السياسي، وهو في حد ذاته نقد لثقافة الإنتاج. إذ كان يرى أن القوة الكبيرة لرأس المال تكمن في قدرتها المتلونة على التدمير الخلاق، وفي قدرتها على تطبيع هذا

الشكل من الإنتاج وأشكال الحياة التي تتوافق معه، واستمر فضول ماركس بشأن قضية الأيديولوجيا عبر حياته، حتى لو كان من قبيل المبالغة القول أنه طور نظرية قوية حول الأيديولوجيا أو الثقافة، عوضا عن ذلك نواجه سلسلة من التلميحات بداية من كتابه الأيديولوجيا الألمانية حتى صورة صنمية السلعة في كتابه رأس المال. ويصبح موضوع الثقافة أكثر مركزية في الماركسية مع ظهور الماركسية الغربية، استجابة للخصوصية الثقافية للثورة الروسية، والنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، التي يمكن أن ينظر إليه باعتبارها استجابة للفاشية. فإذا كان البلاشفة قد سعوا، من بين أمور أخرى، لإنشاء مشروع ثقافة صناعية حداثية، أو تايلورية فإن النازي كان يأمل في مشروع الرايخ لألف عام وهو أيضا مشروع ثقافي مبدئي. والهندسة الاجتماعية هي أيضا مشروع ثقافي، ولعل الشخصية الرمزية هنا في الماركسية الغربية هو جرامشي، الذي امتدت أغراضه النقدية عبر هذه اليوتوبيات ومتغيراتها الايطالية على وجه التحديد.

إن المفكر الأكبر في موضوع الثقافة، الذي ربط نقد ماركس للاقتصاد السياسي بأعمال مدرسة فرانكفورت، هو المجري جورج لوكاتش. ففي كتابه (التاريخ والوعي الطبقي) (1971) يذهب أبعد من أي نص آخر في فترته باتجاه بحث موضوعات العزلة، وإضفاء الطابع المادي والتشيؤ، فهو أيضا نقطة الوصل بين نقد ماركس للثقافة وفيبر، حيث ربط بين فكرة ترشيد العالم ومشكلات التسليع والحساب العقلاني. وقد قام كارل لوفيتش بشرح هذا الارتباط في دراسته الرائعة الصادرة عام ١٩٣٢، المعنونة بـ "ماكس فيبر وكارل ماركس" (1982) وفيها أوضح كيف يمكن اعتبار هذين العالمين الألمانيين الكبيرين فلاسفة للتاريخ بالنظر إلى معالجتهما للأوضاع القائمة في عصرهما، التي تمتاز عند ماركس بمنطق الاغتراب وتتسم بمنطق الترشيد عند فيبر. وما قام به لوكاتش في التاريخ والوعي الطبقي هو الجمع بين وجهتي النظر. ولعل تركيزه على الموضوع الماركسي، أي عملية التسليع، مع ذلك، وضعه في أفق عملية ترشيد العالم، وقد عزّز مسألة

مركزية الرأسمالية بالنسبة إلى الحداثة في نفس الوقت بتوسيع المشهد الحداثي ليشمل الرأسمالية، وليس العكس. وبالتالي تعتمد الثقافة عنده على التشيؤ، أو إعادة السحر للعالم، فضلا عن نقضه، فسحر السلع الأساسية، عند ماركس، يعمل مثل سحر الدين عند فيورباخ، مع وجود فارق هو أن إله السلع الأساسية لا يلين؛ فليس لدينا خيار سوى العمل، وأن نستهلك ونموت.

ولكن هناك بدائل، وهذا هو الموضوع المستمر في أعمال بومان؛ فلو فعلنا شيئا، يمكننا أن نفعل غيره. وإذا لم نتمكن من العثور على التحقق في الحياة العامة للرأسمالية أو البيروقراطية، يمكن أن نسعى إلى التحقق، أو إلى العلاقات غير المغتربة، في البيت، أو في المجال الخاص. هذا هو السياق الذي التقط منه بومان فكرة الطبيعة الثانية، في كتاب (نحو علم اجتماع نقدي) (1976). والفكرة من اقتراح هيجل، ولعب بها ماركس وجعل منها الموضوع الأساسي لعلم الاجتماع. ومعنى أن أقول إننا نطبع العالم المسلع معناه أيضا أن أقول: إننا نجعل له طبيعة ثانية، حيث تصبح الرأسمالية متجسدة داخل ثقافتنا ومنضوية داخل النفس، إلى حد أننا لا نستطيع أن نتصور (أو نعتقد أننا لا يمكن أن نتصور) أن هناك سبيلاً غيرها للعيش. ومن ثم يرى بومان أن "الطبيعة" و"الثقافة" نتاج للممارسة الإنسانية. والثقافة هي مستوى الواقع الموجود بيننا وبين الطبيعة، فمشكلة علم الاجتماع، عند بومان، هي الوصول إلى المرحلة التي تتحول فيها الـ"ثقافة" أو "المجتمع" إلى إله لا هم له إلا سحر عبادة السلعة. وفي المقابل يؤله دوركايم المجتمع، مؤكدا وضع علم الاجتماع كعلم لهذا الموضوع موضع الشك. ويتضح تشكيك بومان في إنجاز دوركايم في كتابه (مجتمع تحت الحصار) (2002b)، حيث ينظر للمجتمع بوصفه أقنوما من النوع الذي لا يمكن أن توجد الثقافة به، حيث تقوم فكرة المجتمع بعبادة ما تقوم الثقافة بتنويعه، إذ نشهد في القرن العشرين، وفقا له، التشعب بين تياري علم الاجتماع العلمي وعلم الاجتماع النقدي، وتيار علم الاجتماع النقدي يوازي النظرية النقدية والماركسية الغربية.

من فـرويد لفيبـر

إذا افترض لوكاتش ضرورة الجمع بين ماركس وفيبر، فإن النظرية النقدية قد أفادت من فرويد. ولفرويد وجود كبير في علم اجتماع بومان، جنبا إلى جنب مع الآخرين، لكن على مستوى الثقافة بدلا من مسألة الذات، وليس هذا فقـط بـسبب مركزية النفس، أو اللاوعي، بل بسبب المسائل التي تناولها بومـان حتـى وقـت لاحق، عندما أخذ في تناول قضية العلاقة بالآخر ومشكلة الأخـلاق فـي كتابـه (أخلاق ما بعد الحداثة) (1992). وقد أفاد بومان من فرويد مرتكـزا علـى آفـاق حضارية أوسع بدلا من أبعاد التحليل النفسي المرتبطة بمشروعه. وفي كتاب فرويد الشهير، المعروف لدينا بالحضارة وويلاتها استخدم المؤلف في الأصل كلمة الثقافة كموضوع لكتابه، ولئن كان هناك جدل طويل، ثقافي في حد ذاته، حول العلاقة بين فكرة الحضارة والثقافة، والحذف هنا دال. فالحضارة، في عنوان فرويـد الـوارد باللغة الإنجليزية، يمكن أن تقرأ على أنها تشير إلى وجود فائض من الثقافة، فالتقدم يعتمد على قمع الغرائز؛ والحضارة الإنسانية تحتاج إلى طبيعـة ثانيـة، وضـعية جديدة تنفي الطبيعة الحيوانية. نحن مرتبطون ببؤسنا، كأبناء للعصر الحديث، ولـن نبتعد عن الصور الخلفية اليونانية. فعند ماركس، تطاردنا صـورة بروميثيـوس، وعند فيبر نجد صورة سيزيف، ولدى فرويد، سنرى أوديب.

وبوجه أعم، سوف تكون أزمتنا مع حسن الحظ لا أن تكون مـع الحرمـان المادي، ومن تكبد وصاية المصير، فالمخلوقات البشرية قادرة على قدم المـساواة على البناء الذاتي والتدمير الذاتي، حتى لو كانت مظاهر هذه العملية أو هذا الوضع مختلفا. ويتتبع بومان هذا الموضوع في المقالات التي جمعت في كتاب مـا بعـد الحداثة وويلاتها، حيث الشعور السائد هو أننا اليوم عكسنا أو عدلنا الصفقة التـي لاحظها فرويد في الثلاثينات (Bauman, 1997)، فخوف بومان يكمن في أننا فـي الغرب قد بعنا الحرية مقابل الأمن في سنوات دولة الرفاه بمرحلة ما بعد الحـرب،

واليوم يبيع المواطنون الأمن بسعادة (وفي كثير من الأحيان يكون الأمن أمن الآخرين) مقابل الأمل الوهمي الخاص بالحرية الفردية. فنحن نعيش عصر الفردية الجديدة، مما يعني أننا نعيش لحظة ثقافية جديدة، أو أننا نعيش عصر عودة الليبرالية الشخصية القديمة في صور تكنولوجية حديثة وأشكال مسعرة.

لقد اعتمد بومان على فرويد، وهنا فإن تركيزه أقل على موضوعات تغير صور الاستياء الإنساني مقارنة بفرضه للحوار مع شبح فرويد في كتاب الوفاة والخلود واستراتيجيات الحياة الأخرى (1993a). وتتبدى الثقافة الآن عنده، كما عند فرويد، تعويضا ضد الموت. والموت هو الحضور الغائب والحيوي في علم الاجتماع، بل هو السبب بالذات لقيام الثقافة. فنحن نبدع في مواجهة الموت، بل إن احتمال الموت هو الذي يدفعنا لطلب الخلود، من أجل البناء والإبداع والإنجاب، للحفاظ على التقاليد التي ورثناها وتوسيع مداها، فالثقافة تبدأ عملية من أجل البقاء على قيد الحياة، ثم تصبح عملية بناء، كما يقول بومان:

إن الثقافة البشرية، من جهة، هي الجهد العملاق (والناجح) لإعطاء معنى للحياة الإنسانية، ومن ناحية أخرى، هي الجهد العنيد (وإلى حد ما أقل نجاحا) لقمع الوعي بالبديل المتعذر إصلاحه، وهو الطابع الهش لهذا المعنى.

(ibid.: 8)

إذا وجدنا صورة الثقافة الكلاسيكية متمثلة في شخصيات سيزيف وبروميثيوس وأوديب، فإن صورة الثقافة الغربية الحديثة هي ضرب من صور فاوست وفرانكشتاين، فمحاولة الإنسانية اليائسة لجعل الآلهة من البشر تتعثر عند نقطة الموت؛ فالآلهة لا تموت. وتصبح القومية الحل المصطنع، الذي يمنح الجماعة الخلود حيث لا خلود للأفراد.

وقد تكون بعض القوميات أقل خطرا من غيرها؛ ولذلك رأى الراديكـاليون لفترة طويلة أن قومية المظلوم أكثر شرعية من قوميات المنتصرين، ولكننا لا نجد، وفق طريقة بومان في التفكير، هذا النوع من التمييز مستمرا، فالطرف المغلـوب سرعان ما يتحول إلى غالب. فالعقلية الثورية تسعى إلى قلب جدلية السيد والعبـد بدلا من تجاوزها، وترى أن جميع أشكال القومية، تقدمية كانت أم لا، تعتمد علـى فرضية أخرى، وهي ضرورة تدمير العدو. والتاريخ هنا هو تاريخ صراع الطبقات بشكل ضمني، والقضاء على علاقة الأسياد بالعبيد وتجديدها مباشرة. ولدى فيبـر نجد صورة للتاريخ تكون فيه الهيمنة لن تنتهي أبدا؛ وتصبح السـياسة والأخـلاق والجماليات على نحو متزايد هامشية بالنسبة إلى العقلانية الأداتية للأسواق والدول. ويشارك بومان فيبر في تشخيصه للمسألة، ولكن لا يشاركه بالضرورة في تنبؤاته، وهو يحتفظ بتفاؤل أنثروبولوجي في ظل تشاؤمه التاريخي بشأن الحالة الإنـسانية في العصر الحديث. فلن تتسرب الطبيعة الثانية أبدا بشكل كلي في ألياف أرواحنـا، وما نعرفه عن الحداثة يبدو أكثر وضوحا تماما في أوقات ما بعد الحداثة، فالأشياء والأشخاص والعلاقات والمؤسسات في تغير، وقواعد الطوارئ وكل ما هو صـلب يذوب في الهواء. ولعل قرب بومان المقصود من فيبر واضـح، خـصوصا فـي مشروع الحداثة والمحرقة (1989). هذا الكتاب، أساسا، طرح فيبري أو حجة مـن التعاطف الفيبري. وهنا، بحسب ما قام به لوكاتش من توسيع لنطاق الفهم، تكـون الرأسمالية شرطا رسميا سابقا على الفاشية، ولكن منطق الحساب العقلاني بدلا من منطق التسليع هو الذي يعوق عمليات أوشفيتز.

إن تحليل بومان للمحرقة هو بالضرورة تحليل يتعلل بأسباب متعددة، ولقـد دار الجدل العام حول الحداثة والمحرقة بصدد إصرار بومان على أن المحرقة يكـون لهـا وجود كظاهرة حديثة (انظر Beilharz, 2002). فالقتل الصناعي واسع المـدى يعتمـد على التكنولوجيا الحديثة والبيروقراطية، على الرغم من أن بومان لـم يحـدد علاقـة الحداثة والفاشية في موضع من كتاباته. فالفكرة عنده، بدلا من ذلك، هـي أن الحداثـة

ضرورية إذا توفر السياق الملائم لنشوء المحرقة، ولا تتسبب البيروقراطية الحديثة نفسها في المحرقة أيضا، ومع ذلك فإن العقلية البيروقراطية، جنبا إلى جنب مع عقيدة الحل النهائي القاتلة، أمر حيوي لنشوء المحرقة. ولا تزال دراسات بومان في علم الاجتماع تبحر مع روح دراسات فيبر في علم الاجتماع، بفضولها هنا صوب طابع أو بنية الشخصية، فاهتمام فيبر الشهير بالمذهب البيوريتاني في كتابه الأخلاقيات البروتستانتية وروح الرأسمالية هو في المقام الأول انشغال بالثقافة، وبصورها المؤسسية في المقام الثاني. وهنا يقف علم الاجتماع الفيبري مرة أخرى موقف التوافق مع ماركس، لأن فضولهما المشترك يتبدى فيما حاذى بومان حذوه وفق ما أسماه بالطبيعة الثانية، ففضولنا في الرأسمالية أو البيروقراطية هو فضول حول ما أنواع المخلوقات التي صرنا على هيئتها من جرائها – متخصصين بلا روح، ومتعيِّنين بلا قلب، فرادى المستهلكين بدلا من المنتجين الجمعيين، أو من أتباع القواعد، في الظروف الحرجة، الذين هم غافلون عن وجه الآخر.

إن إنشغال بومان بصور الشخصية الإنسانية يعكس حماسه لزيمل فضلا عن صلته بفيبر، فقد طرح زيمل طرحه الشهير لشخصية الغريب باعتباره نمط الشخصية الحديثة – الذي يأتي ويذهب ويبقى، الذي قد يتعرض للانتماء بالاستيعاب المؤقت أو الانتماء موضع الاختبار، كما كان اليهود في ألمانيا قبل عام ١٩٣٣، هذا النوع من الانتماء يأتي بناء على طلب من المضيف الذي هو مؤقت دائما، ودائما معرض للحرمان وفق إرادة المضيف. وقد استجاب بومان لصورة الغريب حقا بأن واصل تحديد مرحلة الغريب واليهودي، في كتابه العظيم ازدواجية الحداثة (1993b). وتكمن هدية بومان في قدرته على توصيل تشخيص الحاضر مع تراث علم الاجتماع النقدي، حتى إنه واصل اختراع أسماء لأنواع جديدة من الشخصيات، وأبرزها شخصيتي السائح والمتشرد، وهو نوع جديد من العلاقة في صورة السيد والعبد، وهي الآن صورة مصحوبة بالحراك بدلا من رأس المال أو رأس المال الثقافي كمصدر لانقسام الهيمنة.

دخول فوكو

إن التعاطف الواسع في دراسات بومان الاجتماعية يتجه صوب علم الاجتماع الألماني، ولكن مع هذا المنعطف، فإن تعاطفه ينصرف إلى النظرية النقدية في أوروبا الشرقية بوجه خاص. هو تعاطف ألماني، لكنه ليس بضيق الأفق ولا بالمنحاز للقومية الألمانية. إنه يعبر الحدود، كتاريخ العالم. وتوجهه الواسع أوروبي، أوسع من النطاق البريطاني أو الأمريكي، وهو منفتح على الفرنسيين، ليس فقط في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. وهنا يوجد شخصيتان لهما حضورهما -ميشيل فوكو وكلود ليفي ستروس- وهذا الأخير أكثر قوة من السابق. وتظل أهمية فوكو في التاريخ الفكري المعاصر موضع نقاش، فمشروعه رائع ومثير، ولكن تلقيه خارج السياق في كثير من الأحيان، مما يقلل من أهمية غيره من المفكرين الفرنسيين الرئيسيين بداية من مفكري مدرسة الحوليات إلى كانجلهيم الذين كان لهم أهميتهم في تكوينه الثقافي، وكذلك مفكري النقد الفرنسي الحديث. كما يتجنب متلقوه أيضا دينه لمدرسة فرانكفورت، وفيبر، والمنطق الذي حاذته أعماله ووسعته. ومع تلقيه الإنجليزي، بوجه خاص، والتأثير غير العادي للبنيوية الماركسية عند ألتوسير في الثمانينات، أصبح فوكو في كثير من الأحيان ينظر إليه باعتباره ماركس الجديد، في حين كان هذا التلقي الحماسي يعكس الطبيعة الدقيقة لمساهمة فوكو، وما هو واضح هو مدى استجابة مثقفي اليسار الذين يعدهم فوكو أبطالا في كثير من الأحيان صوب المواضيع المشابهة لموضوعي السلطة والعقلانية الماثلة في عمله، مع الأخذ في الاعتبار استخفافهم بفيبر ولوكاتش، وكان فوكو متاحا أمام أولئك الذين يخرجون من عباءة ألتوسير على غير فيبر، وجرامشي ولوكاتش. ولم يكن بومان طرفا من هذا الاتجاه الأنجلوي، فأخلاقه الماركسية كانت إنسانية، بدلا من أن تكون بنيوية أو علمية في دعواها. وارتبطت ماركسية النهضة بالتشيك كما ارتبط مثقفو المجر وبولندا في الستينيات بماركس الشاب، وما تركه من مخطوطات باريس بدلا من الارتباط بأفكار كتاب رأس

المال. كذلك فإن استخدام بومان لفوكو، هو أكثر انتقائية، حتى وإن كان قويا، والنص المحوري هنا هو ذكريات الطبقة، وعنوانه يذكِّر بفرويد، وتارة أخرى، يذكِّر بماركس.

إن الكتاب يمثل بداية وداع بومان لماركس، على الأقل بالمعنى الرسمي، لأن الموتيفة العامة للمثقفين الراديكاليين هي الموتيفة الماركسية، ودائما موتيفة ما بعد الماركسية (Bauman, 1982)، ولعل في استخدامه فكرة الذاكرة لإبعاد مفهوم الطبقة قد سارت به في الاتجاهين، فمركزية الطبقة وليس الثقافة، مسألة ينأى بومان بنفسه عنها. وقد كان مفهوم الطبقة في التقاليد البريطانية، خصوصا، مرتبطا بمفهوم المكانة، وبذلك تأتي مركزية ربط مارشال بين المواطنة والطبقة. فالكتاب يشير إلى ملاءمة المفهوم أو وجوده، ولعله ينم عن الشعور بأن هذه الذكريات تثقل علينا، مثل الماضي. ولا يزال ينظر لبومان بهذا المعنى، الذي يرتبط بكتابة ماركس التاريخية، فنحن مسكونون بأشباح الماضي، والواقع أن هذه الأشباح مرتبطة أيضا بثقافتنا، سواء عادت بنا مرة أخرى إلى النضال الطبقي الرئيسي في القرن التاسع عشر أو إلى حياة المحرقة كشبح. والقضية الأعم هنا هو المعنى الأنثروبولوجي بأننا مخلوقات تعمل بدافع من الذاكرة، من الثقافة، من اختراع التقاليد. وهذا يعني أن ننخرط في أنماط مختلفة من الإدراك وسوء الإدراك. ونجد هذا الارتباط الخاص بفوكو هنا في استخدام بومان لكتاب الانضباط والعقاب كمنهج في التفكير لا حول مؤسسات السجن بل المصنع، الذي هو في الواقع من منظور واحد مؤسسة للحبس والانضباط ذاته. ونتيجة لذلك، أن ما بين أيدي بومان، إذا جاز التعبير، فضول فوكوي بنبرة ماركسية، وكانت هذه المقاربة البحثية تعيدنا إلى كتاب رأس المال لماركس باعتباره دراسة اجتماعية للمصنع وانضباط العامل ذاتا وجسدا وروحا. فغاية الثقافة الرأسمالية هي توليد الناتج والنتائج، وإخضاع العمل والأجساد والمهارات لنظام روتيني واستيعاب هذا النظام باعتباره طبيعة ثانية.

هذا هو السبب في أن أكثر الفئات خداعا في هذا المجال لا تتمثل في فكرة رأس المال، على المستوى الأكثر تجريدا، أو في العمل، على المستوى الأكثر واقعية، ولكنها تتجلى في فكرة الفوردية، التي تربطنا بجرامشي. فالفوردية هي ثقافة الرأسمالية المعاصرة، بامتياز، وذلك على وجه التحديد لأنها تجمع بين ثقافة الإنتاج وثقافة القدرة على الاستهلاك، وكلاهما يعتمدان على تطبيع هذا النحو من الوجود في العالم. والحد من الفوردية هو الإطار الوطني، بافتراض أن المنتجين المحليين هم أيضا المستهلكون للسلع التي ينتجونها، على الرغم من أن الفوردية بالطبع كانت دائما نهاية العالم ، لا أمريكا الجنوبية، ففي فترة الازدهار فيما بعد الحرب، مع ذلك، كانت المسألة المهمة هي أن يصبح الصراع الطبقي منضويا تحت جناح منطق التوزيع الرأسمالي نفسه. حيث يتم دمج العمال في النظام الرأسمالي، ويصبح لهم الشرعية كفاعل ضمن النظام، وهذا مع ذلك لم يجعل البروليتاريا من الروبوتات السعيدة، بحسب سخرية سير رايت ميلز، ففي رأي بومان، لا يمكن أن نكون سعداء – بسبب من سخطنا– ولا نكون من الروبوتات، طالما نقوم بتقليد حركات الطاعة، في حين أن عقولنا شاردة في موضع آخر، ومع ذلك، فإن المصنع الحداثي، مثل مؤسسات التعليم أو السجن، اعتمد على استراتيجيات مثل تلك المتوقعة في تصور بتنام للسجن ذي الرؤية الشاملة، وعلى الرغم من أن الإنتاج ما بعد الفوردي اعتمد أكثر على المرونة وتهيئة العمل باستقلالية، إلا أن إمكانيات المراقبة الالكترونية، بحسب قوله، في مراكز الاتصال الهاتفي آخذة في التوسع، وفي حين قد يكون هناك تحول واضح من الشكل السائد للثقافة من الصوت للعين، لا تزال أقدم أنماط الهيمنة قائمة، عبر النظام العالمي. ويربط بومان هذه الصور مرة أخرى بجدلية السيد والعبد وبمركزية الحركة؛ ونقده الأقوى للعملية التي نسميها العولمة أقل بصدد الخوف من التجانس الثقافي مقارنة بنقده لأخلاق التوزيع المتباين لفرص العيش، وبحسب ما يقول بومان، فإن مفهوم العولمة المحلية **glocalization** ينطوي على العولمة بالنسبة لبعض الناس، وعلى

المحلية عند البعض الآخر. والمشاركون في هذه العملية المزدوجة، لا يزالون، يجمعهم لا الاختلافات ولكن التبعية والاستغلال على نحو بالغ المباشرة.

وعد البنيوي

كانت البنيوية، وما تزال، ظاهرة استثنائية في تاريخ الفكر الحديث. وكان تأثيرها قهريا لمدة عشرين عاما، والآن لا وجود لها، ولقد كان لويس ألتوسير، الأكثر شهرة بين البنيويين الماركسيين، يصر على أنه ليس بنيويا. وفي الظن أن الملوك الثلاثة للبنيوية هم فوكو في تاريخ العلوم وجاك لاكان في التحليل النفسي وكلود ليفي ستروس في الأنثروبولوجيا. وكانت وثائق اعتماد ألتوسير، مقارنة مع هؤلاء المفكرين، أنه دائما الماركسي، وكان انفتاح بومان على البنيوية، مع ذلك، ثقافيا وليس سياسيا. وبينما ادعى ألتوسير وأتباعه أن الرأسمالية تحافظ على نفسها من خلال فرض نمط إنتاج والبنية الفوقية الثقافية والأيديولوجية والسياسية، سعى ليفي ستروس على خلاف ذلك للتفكير في إمكانية وجود بنية عقلية شاملة تجمع بين البشر جميعا مما يعني أن البشر حكوا ذات القصص بطرق مختلفة، فصنع الثقافة مسألة عالمية، ولكن إبداعها مسألة نسبية.

وكانت فكرة البنية مألوفة، بالعودة إلى فرويد وماركس. فإذا كان اللاوعي عند أتباع فرويد مبنيا مثل اللغة، بحيث تتحكم اللغة في الكلام، فإن بنية الأجر الرأسمالي عند أتباع ماركس – أي علاقات العمل هي التي تتحكم في ظواهر عالم السلع التي تتجلى أمامنا في الحياة اليومية. وكان انجذاب بومان، هنا، أكثر لفكرة عملية البناء باعتبارها نشاطا، فالبنيوية، عنده، كانت مشروعا مثيرا للاهتمام وإن كان غير مقنع؛ ذلك أن المعنى مرتبط بالسياق، بدلا من ارتباطه بنظام المعاني؛ فلو فكرت مليا في كلمة **fuck** تجدها يختلف معناها ليعني تارة النشوة أو الإهانة في أخرى، اعتمادا على ما يشي به السياق، فالبشر لديهم إمكانات كبيرة، عند بومان،

حتى عندما ينتجون التماثـل، الطاعة، الملل أو القسـوة. ولكن المعنى متنـاقض؛ والتناقض يصبح موتيفة عصرنـا، وسمة من سمات قدرتنا علـى الاستدلال على المعنى. والمسألة، عند بومان حتى فـي عام ١٩٧٣، هـي أن الواقع الإمبيريقـي في كل ثقافة يحتوي كلية على علامات "عائمـة" (Bauman, (1973b) 1999: 75). بينما تفترض الثقافة فكرة التواصل والاستقرار أو النظام، الذي هو أمر لا نجد لـه وجود هنا، فالغرض من الثقافة، بالتالي، هو التواصل عوضا عن النظام، فالنظـام في غاية التقلب ويدعو للقلق، ومثلما يولد السعي للوصول للوعي سوء الفهم، كذلك يفشل نشاط النظام في فرض النظام، بل يخلق عدم النظام، ويخلق الفوضى.

لا يوجد شيء اسمه النظام، بل النظم فقط، الناتجة عن أنواع مختلفـة مـن إرادة النظام. والنظام مفهوم يقاس حسب المستوى؛ ذلك أن مستوى الانتظام يقـاس بدرجة القدرة على التنبؤ بما سوف يحدث. والنظـام يقلـل الفوضـى، ولكنـه لا يبددها(ibid.: 79)، وهنا فإن النسق، لا اللغة (كما يصر أتباع بنيوية سوسير) هـو الذي يسبق من الناحية النظرية، مع شرط أن يمثل "النـسق" إرادة صـنع النظـام. فاللغة، في أي حال، لا يمكن أن تكون الاستعارة الرئيسية في العلوم الاجتماعيـة، فالبنية الاجتماعية، الطارئة بدورها، تحتاج لذلك إلـى أن تفهـم كنـشاط، نتيجـة الممارسة الإنسانية. وهكذا يحافظ بومان بالاهتمام الموحي لدى مـاركس الـشاب المتمثل في فكرة أن البشر هم كائنات حسية تعاني ولابد من العـودة إلـى نمـط أنشطتهم من أجل فهمهم، سواء كان خيرا، أو شرا أو لا جدوى منه. وانشغاله هنـا أنثروبولوجي باستمرار، وهذا ما يربطه بدوره بليفي ستروس؛ لأنه يحـافظ علـى تركيز الماركسية على الأنثروبولوجيا بمعناها المزدوج -فالأنثروبولوجيا الثقافيـة توضح كيف تظهر الروح البشرية من خلال الخلق والتدمير (وفـي الحداثـة مـن خلال التدمير الخلاق)، وهو ما يوجد في الأنثروبولوجيا الفلسفية التي تسعى إلـى حل لغز القدرة البشرية والشخصية، والاستقلال الذاتي والاعتماد الإنساني.

إن هذه الكلمة القديمة، مفردة الممارسة، هي الآن نادرا مـا تـستخدم مثـل نظيرتها الماركسية، أعني كلمة جدلي. فإذا كانت الكلمة الثانية يـساء اسـتخدامها كنوع من السحر التفسيري، فإن الأولى، الممارسة، لهـا هالتهـا الخاصـة فـي الستينات، وكان سعي الاشتراكية العلمية عند ألتوسير صوب تبديدها؛ فالممارسـة عند أنصار ألتوسير مجرد بنية، أو الحقيقة الكامنة وراء الخبرة العملية، التي تعطي الرؤية الواقعية. ولعل الصلة التاريخية لبومان بالماركسية الإنسانية قد طرحت شيئا آخر، على الأقل، فإنها تؤكد على أن الغرض الهام من علم الاجتماع النقـدي هـو ملاحظة وتفسير المضامين الواضحة للسلوكيات المشتركة، في صورتها الطقوسية، وفي شكلها الروتيني أو المبتكر. هذا يقودنا إلى عمل بومان الرئيـسي فـي هـذا المجال، وهو كتاب (الثقافة كممارسة).

ويبدأ بومان بفرضية يؤكد فيها على ضرورة تصنيف الثقافة إلى فئات، بدلا من الخوض في محاولات لا تنتهي إلى جدولة تعاريف للثقافة، أو طرح تعريفـات جديدة ونهائية لها؛ وبمقتضى ذلك يشير إلى ثلاثة مجالات رئيسية مـن الخطـاب القائم حول الثقافة، أولها: مجال الخطاب الهرمي، فبعض الناس أهذب من غيرهم. فالثقافة بهذا المعنى انحياز لأقدم معنى لها، بمعنى التهذيب، كما هـو الحـال فـي الزراعة، فالقيم المضفاة على الزراعة، هنا، هي في حد ذاتها تطرح فكرة القيمـة، فبعض الثقافات أكثر قيمة من غيرها. هذه هي فكرة الثقافة كحضارة، حيث تمضي الثقافة في المسارين كما هو الحال في كتاب الحضارة وويلاتها، ولكن يمكن النظر للثقافة باعتبارها مسألة تطور شخصي، تهذيب ذاتي أو تعليم، وتطـوير للمواهـب الطبيعية إلى قدرات، ومن ثم تنم عن ملحوظة أكثر ديموقراطية، أو متميزة؛ وهي أننا لا يمكن أن نطور مواهب ليست فينا. والمجال الثاني للمفهـوم هـو المجـال الأنثروبولوجي، أو التاريخي – فإنه يعدد الثقافات، كما يشير إلى ضرورة الحركة أو السفر. وفكرة ارتحال الثقافة فكرة كلاسيكية؛ بدأت مع هيـرودوت، وملاحظـة الفروق بين البشر. هذا المجال من الاستخدام قد يكون هرميا، في الطريقة التي يقيم

بها الأمور، لأننا هنا نعتمد في الحكم على إحساسنا أن هناك شيئًا "مختلفًا عنا". أما الحقل الثالث الذي يراه بومان فهو الحقل العمومي، فعوضا عن ملاحظة الفروق بين الثقافات، كما في المقاربة الثانية للمفهوم، فإن الطريقة العمومية في التفكير تعرض واقع الثقافة في وحدته، ونحن نفعل نفس الأشياء - نحن نولد، ونحب، ننجب، ونتناول الطعام، نلعن ونموت – لكننا نختلف في الطريقة التي ننفذ بها هذه الممارسات الثقافية. ولعل أعمال كليفورد جيرتز هو مصدر فكرة التفكير في الاختلاف عبر الوحدة عند بومان، رغم انجذابه في هذا الصدد إلى أعمال ليفي ستروس. ومع ذلك، يرى بومان الثقافة صيرورة وليست نتاجا، بحسب قوله: "بنية . . . في حال غير متزن على نحو يفوق الفوضى" (Bauman, 1973a: 54). فالثقافة هي ما يدعوه بومان بالنشاط البنيوي، فهي تعبر عن التوتر أو الصراع بين الحرية والتبعية.

النشاط البنيوي

إن الثقافة كممارسة (1999 [1973]) كتاب ممتع حال العودة إليه، بعد ثلاثة عقود من أول ظهور له. إنه واحد من أول كتب بومان التي أصدرها باللغة الإنجليزية، وفيه يعيد النظر في حقل سبق أن امتدت إليه يده بحرثه، وفي مقدمة الطبعة الثانية (1999) أزال الغبار عن المراجع والمصادر، فبعض العلامات الثقافية تفقد أهميتها مع مرور الوقت، فطبيعة ما يقوم به بومان من تأمل ذاتي ، مع ذلك، تجعله يتساءل عم هو الحي وعم هو ميت في هذه الصفحات؟ ولذلك يعرف الثقافة أيضا باعتبارها عملية تدوير.فالثقافة بوصفها ممارسة هي بحد ذاتها جزء من ثقافتنا الفكرية، فهي تعتمد كذلك على العادة، أو التطبع؛ لذلك فإن ما هو مبتكر في لحظة واحدة يبدو مكررا أو معتادا في وقت لاحق؛ بيد أن الثقافة، كما يجادل بومان هنا، ترتبط أحيانا بعالم الحرية، كما ترتبط الطبيعة بعالم الضرورة، والتناقض في الإبداع واضح، إنه الانحياز التنويري القائل بأن العالم هو بالأساس

إبداع بشري؛ والحداثة بحسب تعريفها موجهة نحو المستقبل، ومن ثم ليس بالأمر الطيب أن نكون مخلوقات من صنع العادة (ibid.: xi). ومن ثم فإن الثقافة، أو الوعي، لابد أن تتشكل بوعي، فالتمييز المركزي في تفكيره حول الثقافة هنا، في مراجعته بعد مرور ثلاثين عاما، تمييز ذو شقين. فنحن نستخدم مفهوم الثقافة للإشارة إلى الإبداع أو الابتكار، بل وأيضا للتنظيم المعياري، أو إعادة الإنتاج الاجتماعي. وليس بمعنى أن الثقافة لها ثلاثة معان، هرمي وتفاضلي وعام كما هو الحال في التصنيف السابق الوارد في كتابه (الثقافة كممارسة). وهذا التمييز المزدوج يستدعي بالأحرى منطق كتاب "نحو علم اجتماع نقدي"، حيث الفارق كبير بين الحفاظ على النظام (الانصياع) والنقد (أو الإبداع). وقد عرض بارسونز للبنية كنسق، وليس كتقليد، كتطبع أو كتخبط. والأنساق متكئة إلى الحدود؛ وغرضها هو استيعاب الاختلاف، حتى وإن كانت في النهاية لا تستطيع أن تفعل ذلك.

عند هذه النقطة من مراجعته يتحول بومان مباشرة إلى ليفي ستروس، لشعوره في الماضي بأن أعمال ليفي ستروس هي التي ساهمت في تأليف كتاب (الثقافة كممارسة)، أو جاءت به إلى حيز الوجود، وهذا هو بومان في عام ١٩٩١:

إن أول نظرة على عدم جدوى التصور النسقي لمفهوم الثقافة تتمثل في العمل الرائع الذي قدمه كلود ليفي ستروس، وألهم هذا الكتاب بأغلب الحجج، فبدلا من تقديم حصر لعدد محدود من القيم التي تحيط بالمجال الكامل للتفاعل أو بالنظام المستقر من المبادئ السلوكية المترابطة ترابطا وثيقا والمتكاملة، يصور ليفي ستروس الثقافة باعتبارها بنية من الخيارات –مصفوفة من التباديل الممكنة، المحدودة عددا وإن كانت لا حصر لها عمليا.

(ibid.: xxvii)

إن دلالة الثقافة عند ليفي ستروس تتخطى المجالات الثلاث الأوسع التي أشار إليها بومان، خاصة إذا كان المجال الثاني هو التفاضلي والثالث هو العام،

لأن تنوع التباديل يسير جنبا إلى جنب مع وحدة الغرض، ومعنى الاختيـــار، أو أن تظل ذخيرة الخيارات مسألة مركزية؛ ذلك لأن ليفي ستروس يرى عمليــة البنـــاء كنشاط مما يمكنه من دفع صورة البنية من صورة القفص إلى صورة المنجنيــق؛ من أداة التشذيب والتقليم والشد والتكبيل إلى محدد حدود الحرية؛ من سلاح التوحيد إلى أداة التنوع؛ من الدرع الواقي للاستقرار إلى محرك التغير اللانهائي أبدا وغير المكتمل نهائية (ibid.: xxvii).

وعلى الرغم من إعلاء ليفي ستروس من قيمة التزامن على قيمــة التتـــابع الزمني أو التاريخ، كان له تأثير تحرري على بومان، وبالتالي يختار بومان، مـــن ذخيرته الفكرية الخاصة بـــه فـــي وقـــت لاحـــق، أن يحـــاذي ليفـــي ســـتروس وكاستورياديس. والموازاة بينهما واضحة في قصة تحول القفص إلى منجنيق، لأن المنجنيق يدمر أيضا. وكما أكد كاستورياديس، لا يمكن بالـــضرورة الحكـــم علـــى الإبداع بأنه جيد أو إيجابي، فالمحرقة ومعسكرات الاعتقال كانت هي أيضا نتـــائج الإبداع. والثقافة إبداع، كما أنها استنساخ، ولكن هذا الادعاء في حد ذاته لا يقـــول لنا شيئا عن مضمون أو قيمة الثقافة. والثقافات عرضة للنقد، ولكـــن فـــي صـــيغة الجمع، وهي في ترحال، أو هي في حركة أو في انتقال الذي هـــو محـــوري فـــي الوقت الحاضر.

فشخصية ليفي ستروس مميزة في ذخيرة بومان الفكرية فهو المفكر الوحيـــد الذي كتب عنه بومان مقالة قصيرة، في شكل مقدمة لنص في النظرية الاجتماعية. وفيها يعرض عمل ليفي ستروس باعتباره خطوة أساســية بعيـــدا عـــن الهـــاجس الإثنوجرافي المصاحب القائل بفكرة أن الأنثروبولوجي يمكـــن أن يـــصبح مـــشبعا بثقافة الآخر، ومن هنا تتبقى خطوة قصيرة نحو الفكرة التي عبر عنها جويل خان، التي تقول بأن المشروع الماثل أمامنا هو أنثربولوجيا الحداثة، بالمعنى المـــزدوج، ذلك أن الآخر حداثي أيضاً، وأننا نقف ونتعلم الكثير من الـــسعي لاتخـــاذ مـــسافة

أنثروبولوجية من حداثاتنا، والتعامل معها كما لو كانت أيضا غريبة، وهي كذلك (Bauman, 2002a; Kahn,2001). فالغريب يصبح مألوفا في نفس الوقت الذي يغدو فيه المألوف أجنبيا، أو يوجه نشاطنا على الأقل. وجميع الثقافات أسطورية؛ والأساطير طريقة جيدة للتفكير، أو على الأقل بعض الأساطير تمكن والبعض الآخر منها يعطل.

وفي اعتراف ثقافي، يبلغنا ليفي ستروس أن لديه "ثلاث عشيقات" – الماركسية والتحليل النفسي وعلم الجيولوجيا. وليست جميعها بنيوية حتما، ولكنها جميعا بنائية، مما يدل على صعوبة وعدم القدرة على تجنب الصور المكانية للنقد، بالقول بوجود نقد "سطحي" وآخر "عميق" (Bauman, 2002a: 201). فما يصر عليه بومان هو الحفاظ على هذه الازدواجية في التركيز، وعدم الخضوع للصورة السطحية أو التمثيل، ولا لاستجماع الأعماق الخفية التي تقف وراءها، فممارسة علم الاجتماع، بهذه الطريقة في التفكير، هو التوسط بين مستويين من الواقع، مستوى التحليل ومستوى النشاط، فمصدر قوة علم الاجتماع الثقافي، خلافا لبعض أعمال الدراسات الثقافية، هو الإصرار على وجود واقع ما وراء النص، وكذلك وجود واقع في النص.

زجاجة صغيرة من شراب الروم

إن وجهة علم الاجتماع الثقافي، بعبارة أخرى، هي السعي إلى التوحيد بين الثقافة والسلطة، الصورة أو الرمز والعلاقة، فيمكن رؤية انجذاب بومان لماركس وفرويد وفيبر وفوكو في هذا الضوء، حيث يأخذ مسافة من التيار الخلاصي، أو اتجاه فاوست عند ماركس، فهو معنى بمشاكل ذلك العصر عوضا عن ولع أتباع فرويد باللاوعي أو باللغة. وبفضل فيبر، وفوكو لاحقا، وكلاهما يقعان تحت علامة نيتشة، يتخوف بومان من الجانب المظلم للحداثة. ومع ليفي ستروس، يسائل

تناقض عالمنا. وتتجلى هذه الحقيقة أكثر وضوحا مما كانت عليه في الطريقة التي يربط بها بومان صورة الغريب، عند زيمل، بالتلميحات التي قدمها ليفي ستروس حول مسألتي الاستيعاب والطرد في كتابه (المدارات الحزينة)، الكتاب الذي يتناول بشكل حقيقي جزيرة صحراوية، وهو ما يكون موضع جدال بالنسبة لنا، وموضع تأكيد عند بومان . هنا يفكر ليفي ستروس، حال قيامه بإنهاء كتابه (حول زجاجة صغيرة من شراب الروم)، بأنه إذا درسنا المجتمعات من الخارج، سيكون من المغري أن نميز نوعين متناقضين منها، تلك التي تمارس أكل لحوم البشر – وترى في استيعاب بعض الأفراد الذين لديهم قوى ذات خطورة الوسيلة الوحيدة لتحييد هذه القوى، بل وتحويلها إلى ميزة - وتلك التي تشبه مجتمعنا، حيث تعتمد ما يسمى ممارسة القيئ **anthropemy** (من الكلمة اليونانية **emein** وتعني أن تقيء)؛ وهي تواجه نفس المشكلة، وقد اختارت الحل الآخر، الذي يتمثل في إخراج الأشخاص الخطرين من الجسم الاجتماعي والاحتفاظ بهم مؤقتا أو بشكل دائم في عزلة بعيدا عن كل اتصال مع أقرانهم، في مؤسسات أعدت لهذا الغرض خصيصا. فمعظم المجتمعات التي نسميها بدائية ستعتبر هذه العادة مثيرة للرعب المهيب؛ وسوف تجعلنا نبدو في عيونهم مذنبين بنفس الوحشية التي نتهمهم بسبب من سلوكهم المناقض لسلوكنا (**Lévi-Strauss, 1955: 508**)، ويمكن أن يطلق على مؤسسات الفصل تلك وصف معسكرات الاعتقال، أو بشكل أدق معسكرات الموت (في ألمانيا النازية) أو مراكز الاحتجاز (في أستراليا المعاصرة).

إن تنويع بومان على هذا الموضوع النقدي جاء بغرض إظهار عملية صنع النظام كحرب استنزاف ضد الغرباء والغريب، وهو ما يفصله بقوله:

في هذه الحرب (باستعارة مفاهيم ليفي ستروس) يوجد بديلان، ولكنهما أيضا استراتيجيتان متكاملتان وظفتا كل على حدة، أولها: استراتيجية آكلي لحوم البشر، إبادة الغرباء بالتهامهم ومن ثم تحويلهم بالتمثيل الغذائي إلى نسيج رقيق لا يمكن

تمييزه عن نسيج أي امرئ. هذه استراتيجية الاستيعاب، جعل المختلف مماثلا؛ خنق الفروق الثقافية أو اللغوية؛ منع التقاليد والولاءات باستثناء تلك التي تهدف الى تغذية الامتثال إلى النظام الجديد والشامل، وتعزيز وتطبيق إجراء واحد وواحد فقط لصنع الامتثال. أما الاستراتيجية الأخرى فهي استراتجية التقيؤ، تقيؤ الغرباء، طردهم من حدود العالم المنظم ومنعهم من التواصل مع جميع من بالداخل، وكانت هذه استراتيجية الإقصاء - حصر الغرباء داخل أسوار الجيتو المرئي أو من وراء الموانع غير المرئية، غير الملموسة، موانع المعايشة، التزاوج، المتاجرة؛ أي "التطهير" -أي طرد الغرباء وراء حدود المنطقة الواقعة تحت السيطرة أو القابلة للإدارة؛ أو اللجوء إلى تصفية الغرباء جسديا، عندما لا يمكن القيام بأي من الاستيعاب أو الطرد.

(Bauman 1997: 16)

إن استراتيجيات آكلي لحوم البشر تحذو حذو منطق الاستيعاب، وهي دائما استراتيجية متفوقة في الاستبعاد، إلا في حدودها الخاصة بها، الاستيعاب هو الهجوم على الاختلاف أو التناقض، والتسامح أمر متقلب، يعتمد على معاني الحدود السياسية والقومية. والتسامح الليبرالي هو المفضل دائما على الاستبعاد، ولكن توفره يعتمد على إرادة المضيف، فاستراتيجيات الاستيعاب تتبع منطق الطرد، والانضباط والمعاقبة على أسس عرقية أو عنصرية. واستراتيجية الدولة الحداثية هي على وجه التحديد، بحسب بومان، استراتيجية تعمل خارج ديناميـة التدمير الخلاق، إلا أن منطق السلطة الاستبدادية غير مكتمل أبدا، ويبقى البشر المتخلفون عن الركب على حالين؛ مشغولين بشئونهم وعبيدًا لا تخمد نارهم، فالثقافة تحيا، وإن في مواجهة السلطة.

خـــاتمــة

إن التقاء بومان بليفي ستروس التقاء موحٍ، على الرغم من أنه لقــاء واحــد على أي حال؛ على تعدد محاوريه واختلافهم، وهذا هو أحد الأسباب التــي تجعــل عمله مثيرا للاهتمام. ولعل توضيحه الأخير لهذا الحماس الخاص لديه لهو الفريــد، هذا رغم أن الثقافة سمتها التدوير إلى جوار الابتكار، إعــادة الاكتــشاف بجــوار الاختراع.

وإذا كان من المثمر فكريا هنا الإطلال على أوائل الأعمال التي كتبها بومان بالإنجليزية، فإنه لأمر مفيد ثقافيا، من أجل التفكير في وسيلته في الإبداع والتكرار أو المراجعة، فلديه تسموا أهمية هذه الأفكار كلما عاد بذاكرتــه إلــى محاضــرته الافتتاحية في ليدز عام ١٩٧٢، فقد أشار هناك إلى مشروعه، لا إلى التفاصيل:

اعترف ليفي ستروس نفسه بدينه الفكري لماركس، فجملة ماركس الــشهيرة "يصنع البشر تاريخهم، ولكنهم لا يعرفون كيف قاموا بذلك" تبــرهن، أولا، علــى وجود التاريخ، وثانيا، على وجود الأنثروبولوجيا، كما أن البنيوية نمــوذج يــسعى لتقديم إجابة محددة على السؤال بــ"كيف". فهناك حدود على كل من حرية الإنسان في المناورة وحرية المجتمع في اختيار الأنماط التي يفرضها على أعضائه.

إن الوجود الحتمي أو الوجود المبدع ليسا وضعين متضادين؛ بل هما، فــي الواقع، اثنان في واحد، الوجه المزدوج لوضع إنساني واحد، إذ يلتقي العلم والفــن في النهاية مرة أخرى بعد عدة عقود من الانقسام. وإذا لم يلتقيا حتى الآن، لأنه لــم يتم التوصل لأرض مشتركة، والآن يمكن التوصل إليها من خلال دراســة البنيــة العامة للثقافة الإنسانية، بحيث تتصهر قدرتي البشر – القدرة الموضوعية والذاتيــة – في قدرة واحدة.

(Bauman, 1972: 197–8)

ليست هذه هي اللغة التي سيستخدمها بومان اليوم، لكن الأفكار مستمرة تقريبا، لا العلامة ولا اللغة، بل قواعد المرجع. ويبدأ عمل زيجمونت بومان بالثقافة، مرتحلا عبر الاشتراكية وينتهي مع نقد الحداثة باعتبارها نظامًا، يولد الفائض، فنحن نعاني من فائض الحياة المادية أو الأشياء -نحن في الغرب نسكن عالما مشيئا بلا حد أكثر من تشيؤ عالم بودابست عند لوكاتش- ولكننا نعاني أيضا من الفائض الأخلاقي، ومن عدم القدرة على معرفة الحدود، أن نعرف متى نكف، فالفائض يتسبب في وجود النفايات، والفضلات البشرية، والحيوات الضائعة، وثقافة تجاوز المألوف. ويمكن أن يكون النظام حميدا وطارئا أو مشروطا كما يمكن أن يكون نظاما للغلبة، تقدميا أو مدمرا. وفي كتابه (المشرعون والشرّاح)، يجمع بومان بين ما يسميه استراتيجية الحداثة لصنع الحدائق مع أخلاقيات الحراسة التي تسبقها. ولبومان عودته إلى مسألة بناء الحدائق، أو على الأقل محاولة المساعدة في إعادة بناء، وإعادة ترتيب عالم بولندي محلي في حالة الخراب بعد الحرب العالمية الثانية. واليوم يقف بومان موقف الحارس، وهذه أخلاقياته الشخصية، وطريقته في التفكير حيث لا يوجد فاصل كبير بين الطبيعة والثقافة ، حيث التدمير الخلاق قد يكون أيضا في منأى، كما هو حال أنثربولوجيا الحداثة.

المراجـــــع

Bauman, Z. (1972) 'Culture, values and science of society', University of Leeds Review, 15(2): 185–203.

Bauman, Z. (1973a) 'The structuralist promise', British Journal of Sociology, 24: 67–83.

Bauman, Z. ([1973b] 1999) Culture as Praxis, 2nd edn. London: Sage.

Bauman, Z. (1976) Toward a Critical Sociology. London: Routledge.

Bauman, Z. (1982) Memories of Class. London: Routledge.

Bauman, Z. (1989) Modernity and the Holocaust. Cambridge: Polity.

Bauman, Z. (1992) Postmodern Ethics. Cambridge: Polity.

Bauman, Z. (1993a) Mortality, Immortality and Other Life Strategies. Cambridge: Polity.

Bauman, Z. (1993b) Modernity and Ambivalence. Cambridge: Polity.

Bauman, Z. (1997) Postmodernity and Its Discontents. Cambridge: Polity.

Bauman, Z. (2002a) 'Claude Lévi-Strauss', in A. Elliott and L. Ray (eds) Key Contemporary Social
Theorists. Oxford: Blackwell, pp. 197–203.

Bauman, Z. (2002b) Society Under Siege. Cambridge: Polity.

Beilharz, P. (2000) Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity. London: Sage.

Beilharz, P. (ed.) (2002) Zygmunt Bauman. London: Sage, 4 vols.

Kahn, J. (2001) 'Anthropology and modernity', Current Anthropology, 42, (5): 651–80.

Lukács, G. (1971) History and Class Consciousness. London: Merlin.

Lévi-Strauss, C. (1955) Tristes Tropiques. Harmondsworth: Penguin.

Löwith, K. (1982) Max Weber and Karl Marx. London: Allen and Unwin.

الفصل السابع

فوكو

التحليل التأويلي وتشكيل الاجتماعي

تيم ميه وجاسون بويل

مقـــدمـــة

إن غايتي هي أن أصوغ تاريخ النماذج المختلفة التي بفضلها يكون البـــشر ذواتا في ثقافتنا.

(Foucault, 1983: 208)

غطى عمل ميشيل فوكو مجموعة ضخمة من المواضيع وكان له تأثير عبر عدد متنوع من التخصصات، وفي الوقت نفسه يمكن أن يكون ذلك محيرا للراغبين في فهم آثار عمله عند تحليل العلاقات الثقافية، فقد كان فوكو "فيلسوفا مقنّعا" يتعمد تجنب الانحياز لأي مدرسة فكرية معينة، "صحيح أنني أفضل عدم تحديد نفـــسي، فمن الممتع بالنسبة لي أن أنوع من مناهجي في التقييم والتصنيف" (1997: 113).

وعلى الرغم مما يقوله فوكو عن نفسه، فـإن الكُتّاب قـد حـددوا له أصـول انتمائـه الفكـري والتأثيرات التي تعرض لها وثمـرة حواراتـه مـع التقاليد الفكرية وأعمال غيره من العلمـاء، مـن قبيل نيتشة وفيبـر (Braidotti, 1991; Owen, 1997)؛ ومـاركس (Smart, 1983)؛ وكـون (Dreyfus and Rabinow, 1982)؛ وجرامـشي (Kenway, 1990) والنـسوية (Sawicki, 1991; McNay, 1994)، وهابرماس (Ashenden and Owen, 1999). واقترح المعلقـون على أعماله أيضا مصطلحات جديدة للوقوف على جـوهر مقاربتـه، "التحلـيلات التفسيرية" (Dreyfus and Rabinow, 1982)، "وسائط المعلومات" (Poster, 1984)،

"دراسات الحوكمة" (Burchell et al., 1991; Dean, 2004)، وتحليل "الأجهزة" (Deleuze, 1992). وبالإضافة إلى ذلك، أصبحت أفكاره مؤثرة في مجموعة متنوعة من المجالات البحثية إلى جانب الدراسات الثقافية، من قبيل علم الإجرام (Garland, 1985)، والإدارة والتنظيم (Knights and McCabe, 2003)، والبحوث الاجتماعية (Kendall and Wickham, 1999)، والفلسفة (Armstrong, 1992) وعلم الاجتماع والسياسة (Burchell et al., 1991).

وقد يفسَّر رفض فوكو أن يوضع في قالب بعينه كاستراتيجية اجتماعية وسياسية لها مركزيتها في فلسفته العامة (Raulet, 1983). إذ يرفض أي إيحاء بوجود اليقين في الحياة الاجتماعية والسياسية، ويرى أنه ليس هناك فهم للعالم خارج التاريخ –مما يضعه على خلاف مع تيارات بعينها بالماركسية، فضلا عن خلافه مع الفكر العقلاني بعامة. ويمكن بحسب ما ورد من ملاحظات أن نجد لديه أمورا حتمية تختلف درجات تركيزه عليها في جميع أعماله، ومنها "اكتشاف العلاقات بين تخصصات علمية محددة وممارسات اجتماعية معينة" (Rabinow, 1984: 4). وقد أثار الوعي بأن التخصصات العلمية والمؤسسات والممارسات الاجتماعية تعمل وفقا لمنطق يتعارض مع الرؤى الإنسانية التي يفترض أن تكون جزءا لا يتجزأ من الثقافة (Powell and Biggs, 1999; 2000). وبعبارة أخرى، فإن المعاني العلنية التي تضفى على الأنشطة لا تتفق مع نتائجها بشكل عام. وسواء كانت هذه النتائج مقصودة أو عرضية، فإنها أقل أهمية عند فوكو مقارنة بقضية تحليل السلطة، وكما أوضح باري سمارت (1983: 77) أن التحليل الفوكوي للسلطة يطرح أسئلة من قبيل، "كيف تمارس؟، وبأي وسيلة؟"، ثم يطرح سؤالا ثانيا: "ما الأركيولوجيا المترتبة على ممارسة السلطة ؟". فداخل هذه الاستراتيجيات والتكتيكات، يحتاج البحث إلى التركيز على الآليات، و"التكنولوجيات" الموظفة والنتائج المترتبة على التغيير.

ومن الأمثلة على تلك الصلة المعقودة بين الرؤية الإنسانية والممارسات الثقافية ومدى تأثيرها على اتجاه الحداثة تلك المستمدة من تحليل فوكو (1977) للنفعية، فهناك موضوع متفش في عمل فوكو هو الطريقة التي تقوم بها تقنية البانيبتيكون "من تيسير رؤية كل شيء بوضوح من نظرة واحدة" (ibid.:173). ويصف فوكو كيف يصبح البانتيكون عملية تتخلل بها بعض آليات النظم الاجتماعية وراء المؤسسات الفعلية المادية (على أساس ما يطرحه الفيلسوف النفعي والمصلح الاجتماعي جيرمي بنتام من تصميمه للبانتيكون)؛ فالتقنيات "تتفتت إلى أساليب مرنة للمراقبة، التي يجوز نقلها وتكييفها... (كـ) ... مراكز مراقبة منتشرة في أرجاء المجتمع" (ibid.: 211–12).

إن الآليات المستخدمة لتوسيع نطاق مراكز القوى داخل الجسد الاجتماعي سوف تختلف تبعا للأسس التي تعمل بمقتضاها، وتتمثل مهمتها في التحريض ودعم التفسيرات الأخلاقية لسلوكيات اجتماعية معينة من خلال المراقبة المتقطعة بحيث أن المراقبين يستوعبون فعل مراقبة قواعد معينة للسلوك. وأحد الجوانب الهامة لتحليل فوكو لهذه العمليات هو انشغاله بالفترات التاريخية التي تكون فيها القيم التقليدية في حالة تغير مستمر كما في حالة "الجنون" و"الانضباط"، و"النشاط الجنسي" (Foucault, 1967; 1977; 1978)، وكيف أن ظهور الخطابات الثقافية عندئذ تزودنا بالتصورات المتداولة حول "السوية" (McNay,1993). وهناك، بعبارة أخرى، فترات معينة تخضع فيها مواقع بعينها وسلوكيات محددة لآليات وتقنيات جديدة من أجل تسهيل الانتقال من حال إلى آخر(Butler, 2000). وقد تطبق هذه التقنيات علنا خلال فترات التدفق حتى تضحى العلاقات الأخلاقية مقبولة، في حين خلال عملية تطبيقها تقوم بتغيير الأفراد أوالجماعات المكلفة بتنفيذها ويقومون هم بدورهم بتغييرها، وعلى الرغم من أن فوكو لا يفرض أي معنى من معاني السببية على تطور مثل هذه الخطابات، فمن الممكن أن تتبين الحاجة إلى كل من سبب أخلاقي واضح وطريقة التنفيذ، المتشكلة وفق السياقات الجديدة.

وكما أوضح روس (1994)، فإن دراسة العلاقة بين السلطة والمعرفة أمر أساسي لفهم وتفسير الظواهر الاجتماعية من خلال إطار التحليل الفوكوي. فواحدة من النتائج المترتبة على دراسة العلاقة بين السلطة والمعرفة هو التركيز على ما بينهما من علاقة انعكاسية بدلا من التركيز على استخدام من في السلطة لمنهج معرفي بعينه للتوصل لهدف بعينه، وهذا يؤدي إلى العناية بالسياق المعرفي الذي تصبح فيه تلك الأطر المعرفية واضحة وموثوقًا بها. مع الاهتمام بكيف يتم تنظيم العبارات حسب الموضوع، وأي من تلك العبارات جادة، ومن يخول له الحديث بجدية، وما الأسئلة والإجراءات التي تستخدم في تقييم مصداقية تلك العبارات التي تؤخذ على محمل الجد. . . وأنواع الموضوعات الموجودة في مجالاتها التي لم تتحدد مباشرة، ولكنها وجدت فقط معاصرة للتشكيلات الخطابية التي مكنت من الحديث عنها.

(ibid.: 93)

ولذلك، بمجرد تحديد المعرفة لنوعية الفعل الممكن القيام به ونوعية السلطة الممارسة، فإن هذه الأفعال المحددة تشكل أيضا المعارف الجديدة وبالتالي تبني ما يعطى المصداقية، ومع مرور الوقت، تنشأ المجالات التشريعية التي تحدد كل ما هو حقيقي وما يمكن القيام به حياله. أما التفسيرات الممكنة الأخرى فلا يتم الأخذ بها ولا يكون لها أي شرعية. والنتيجة هي وجود وجهة نظر وطريقة في الممارسة تكون فيها السلطة والمعرفة في حال تبادل الدعم. وهذه المجالات المعرفية لا تحافظ فحسب، مثلا، على خطابات مهنية معينة، بل وتحدد مستقبل تلك المهن. هذا التحليل لعلاقة السلطة والمعرفة يؤكد على تشابكهما وتتحدد معالم العمليات التي تحدث ما بينهما ويكون لها مجال معين، كما يحدد الفارق بين ناتج منهج الحصول على المعرفة وفهمها والعلاقة بين تشكيل هذا الناتج وتوزيع السلطة.

ويبدو سؤال هو: كيف واصل فوكو "كـشف" الخطابـات والممارسـات؟. للتصدي لهذا السؤال، يبحث الفصل الحالي سلسلة من الأدوات التحليلية المستخدمة في البحوث الاجتماعية. أولها، يتعلق بالأركيولوجيا والجينولوجيا كخلفية ضرورية لفهم الذاتية، ثم ينقل الفصل تركيزه إلى تركيبة الذات الحديثة من حيـث تـصنيف الممارسات، والممارسات المقسمة وممارسات تشكيل الذات. وعليه فإنـه يبحـث ثلاث فئات لفهم تركيبة العلاقات الاجتماعية: الجسد والفرد والسكان. وأخيرا، فإننا نتأمل إرث فوكو في البحث الاجتماعي.

التفكير بأدوات التحليل

التحليل الأركيولوجي

إنه من خلال البحث التاريخي يفهم العلماء الحاضر، ومع ذلك، عند استخدام البحث التاريخي، ينبغي على العلماء "استخدامه، لتغيير هيئته، لجعله يتأوه ويحـتج" (**Foucault, 1980: 54**). ويستخدم فوكو (**1972; 1977**) أدواته المنهجيـة لتعطيـل التاريخ في نفس الوقت الذي يعطيه إعادة تكوين على مستوى السلطة والمعرفـة، وهذا يجعل مقاربته مميزة جدا وذات صلة بالنظرية الاجتماعية والتحليل الثقـافي. ففي كتابه أركيولوجيا المعرفة (**1972**)، يناقش فوكو الأركيولوجيا باعتبارها وسيلة لتحليل العبارة الواردة بالأرشيف التاريخي، كـذلك، فـإن الأركيولوجيـا "تـصف الخطابات كتطبيقات محددة بالأرشيف" (**ibid.: 131**)، ويكون الأرشيف "النظام العام لتشكيل وتحويل العبارات" (**ibid.: 130**). وفي حين أن فهم لغة ما يتطلـب تحديـد القواعد المحددة لجملة ما فيها، إذ يسأل تحليل الخطاب سؤالا مختلفا: "كيف تتبـدى عبارة بدلا من أخرى؟" (**ibid.: 27**).

إن استخدام المنهج الأركيولوجي يستكشف شبكات ما قيل وما يمكن أن يرى داخل مجموعة من الترتيبات الاجتماعية، ففي حال تطبيق المـنهج الأركيولـوجي

هناك وضوح في عبارات "البدء". على سبيل المثال، يوضح عمل بـــروك – روس (1986) كيف أن ظهور "الرعاية السكنية" في الثقافة الغربية ينتج عبارات تتنـــاول كبار السن من السكان في حين تنتج الجمل المتعلقة بأعمارهم رؤى تعـــزز قـــوة الرعاية السكنية. وهذه الرؤية تتوحد بتخصيص الموارد؛ حيث تبلغ تكلفة الرعايـــة السكنية ثمانية بليون فرانك سنويا (Powell, 2001) - وبالتالي فإن تجميع العبارات المتعلقة بالشيخوخة يعزز نظما مثل الرعاية السكنية والإيرادات التي تحصّل منها. وفي هذا السياق ترسم الأركيولوجيا خرائط العلاقة بين العبارات وما هـــو مرئـــي وتلك النظم التي تكتسب السلطة وتوفر حدود الموضوعات الخطابية القائمة.

وبحسب هذه المقاربة نرى أن محاولة فهم العلاقات بين العبارات والرؤيـــة تركز على مجموعة العبارات التي تشكل مؤســـسات مثـــل الـــسجون – الأوامـــر الموجهة لضباط السجون، وعبارات تتعلق بجدول أنشطة السجناء وبنيـــة وفـــضاء مؤسسة السجن نفسها، وهذا يؤدي إلى إنتاج مجموعة من العقوبات الصغيرة، منها ما يخص الوقت (التأخر والغياب، والانقطاع عن تأدية المهام)، ولها صلة بالنشاط (الغفلة والإهمال وعدم الحماس)، ومرتبطة بالسلوك (قلـــة الـــذوق والعـــصيان)، ومتصلة بالكلام (اللغو والوقاحة)، وذات علاقة بالجسم(الأوضاع غير الـــصحيحة، والإيماءات المخالفة، والقذارة) ومنها ما يتـــصل بـــالجنس (النجاســـة، وممارســـة الفحشاء).

(Foucault, 1977: 178)

والنقطة المهمة أن هذه المقاربة تلفت انتباهنا إلـــى التـــرابط الحيـــوي بـــين العبارات والمؤسسات. ثانيا: إن محاولة وصف المؤسسات التي لها السلطة وتـــضع الحدود التي تتحرك الموضوعات الخطابية في نطاقها، تركـــز مـــرة أخـــرى علـــى المؤسسة التي تفصل نطاق أنشطة الموضـــوعات الخطابيـــة (Powell and Biggs, 2000) – وعند هذه النقطة سوف يستخدم استكشاف المعالم الأركيولوجية للمؤســـسة

في فهم الترتيبات المكانية. وفي سياق مماثل، كتب جوفمان (1968) حول كيف تعمل الترتيبات المكانية للمؤسسات الشمولية على توفير الرعاية والتأهيل علـــى المـــستوى الرسمي والاحتواء في الخفاء. وهذه المؤسسات تحد من حقوق الذين هم بداخلها، فإن الكثير من المؤسسات الشمولية تبدو، معظم الوقت، وكأنها تعمل كمقالـــب تخـــزين للسجناء ... ولكنها تطرح نفسها عادة للجمهور باعتبارها منظمات عقلانية مصممة عن وعي، بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، واعتبارها آلات فعالة للوصول لأهداف قليلة معلنة رسميا، ومعتمدة رسميا.

(Goffman, 1968: 73)

ومع ذلك فإن واحدة من الفروق الرئيسية بين جوفمان وفوكو في تفـــسيرهما للمؤسسات هي أن جوفمان يرى هذه المؤسسات الشمولية على غير نمط المجتمـــع ككل، بينما يؤكد نقد فوكو على أن العناصر الحضارية لمحيط الحيـــاة المؤســـسية ميزة أساسية للحياة الاجتماعية. وكان أحد أسباب الرغبة في دراسة السجون عنده، بصرف النظر عن إهماله سلفا هو فكرة إعادة تفعيل مشروع "جينالوجيا الأخلاق"، الذي يتم فيه تتبع خطوط ما يمكن تسميته بـــ "التكنولوجيات الأخلاقية"، ومن أجـــل التوصل لفهم أفضل لتحديد من وقع عليه العقاب ولماذا يعاقب، أطرح هذا السؤال: كيف يمارس الإنسان العقاب؟

(Foucault, 1989: 276)

لم يشعر فوكو بالراحة تماما مع التحليل الأركيولوجي ورأى أن الخطابـــات لا تكشف عن المخالفات الجارية في إطار الممارســـات الاجتماعيـــة **(Biggs and Powell, 2001)**. ونتيجة لذلك طور منهجيته أثناء إجرائه لأبحاثه.

التحليل الجينالوجي

أخذ فوكو مفهوم "الجينالوجيا" من كتابات فريدريك نيتشة. ولديه تحافظ الجينالوجيا لا تزال على عناصر من الأركيولوجيا بما في ذلك تحليل العبارات في "الأرشيف" (Foucault, 1977; 1980; 1982). ومع منهج الجينالوجيا، أضاف فوكو (1977) انشغالا بتحليل السلطة والمعرفة التي تتجلى في "تاريخ الزمن الحاضر"، وكما توضح روز (1984) فإن الجينالوجيا تشغل نفسها بـ"الأعمال غير المستساغة" و"الأصول سيئة السمعة". ويمكن، على سبيل المثال، أن نرى ذلك في التحري النفسي، وإدارة الرعاية وممارسة الاختبار (Biggs and Powell, 1999; 2001; May, 1991; 1994). كما وجد فوكو في دراسته للقوة النفسية ألا "يمكن فهم الأركيولوجيا المترابطة للسلطة والمعرفة بمزيد من اليقين بالاستعانة بعلم "مشكوك فيه" كما هو الحال في حالة الطب النفسي؟" (1980: 109).

وتنشئ الجينالوجيا نفسها من عباءة علم الأركيولوجيا في مقاربة الخطاب. وفي حين توفر الأركيولوجيا لقطة، شريحة من العلاقة الخطابية، فإن الجينالوجيا تركز على الجوانب الإجرائية لشبكة الخطاب – وطابعها المستمر(المرجع نفسه). وقد حاول فوكو وضع فارق واضح بينهما:

إذا كان لنا أن نشخصهما في اصطلاحين، فإن "الأركيولوجيا" ستكون المنهجية الملائمة لتحليل الاستطرادية المحلية، بينما ستكون "الجينالوجيا" تكتيكات، تضع المعرفة المدروسة التي نشرت موضع التنفيذ، بناء على أساس أوصاف هذه الاستطرادية المحلية.

(ibid.: 85)

إن فوكو يدعي أن الأركيولوجيا هي أسلوب منهجي للقيام بدراسة العبارات الرسمية مثل المنطوقات(McNay, 1994). أما علم الجينالوجيا فهو وسيلة لوضع الأركيولوجيا موضع التطبيق العملي، وسيلة لربطها بالشواغل الثقافية.

لن تختلط جينالوجيا القيم والأخلاق والزهد والمعرفة بمسألة البحث عن "أصولها"، ولن تكن موضع إهمال كتقلبات تاريخية لا مجال للوصول إليها، على العكس من ذلك، فإنها ستمهد التفاصيل والحوادث التي تصحب كل بداية، وستكون منتبهة بدقة لمكرها البسيط، وستنتظر ظهورها، مكشوفة مرة واحدة، كوجه الآخر. وحيثما ذهبت، لن تكون متحفظة – في "حفر الأعماق"، في إتاحة الوقت لهذه العناصر للخروج من المتاهة حيث لا يوجد حقيقة تعوقها على الإطلاق. والباحث الجينالوجي في احتياج لعلم التاريخ لتبديد وهم الأصل، على طريقة الفيلسوف التقي الذي يحتاج الى طبيب لطرد ظل روحه.

(Foucault, 1984: 80)

نشأة الذات الحديثة

لا يمكن فصل استخدام فوكو للجينالوجيا عن فهم السلطة، ولا عن تكوين الذات. ومع وضع هذا الأمر في الاعتبار، ستكون مقاربتنا سعيا للنظر في براعته التحليلية بدرس النماذج المختلفة التي يمكن من خلالها تشكيل الذاتية، ويؤسس فوكو (1983 ;1982) هذا بطريقة محورية في التحليل وظفها في تأملاته لحياته (Miller, 1993). فتبدو الذاتية عنده كاستراتيجية تجريبية واستطرادية "تتجاوز النظرية" (Dreyfus and Rabinow, 1982)، وتوفر لنا وسيلة لمناقشة القيمة التفسيرية لتحليلاته وأهميتها.

وسوف نناقش مقاربة فوكو للذاتية من حيث ممارسات: التصنيف والتقسيم وتشكيل الذات. وقد عملت هذه الممارسات على بناء الذاتية مع "نشوء الحداثة"

حيث بدأت العلوم الاجتماعية، والرأسمالية الأولى في القرن السابع عشر في التعاون في تمهيد مناهج جديدة لتشيئ "السكان" في المجتمعات الغربية. وبحسب تحليل فوكو، يصبح عالم ما هو "اجتماعي" هدفا للدراسة. وهنا، فإن مصطلح "الاجتماعي" يعني: "مجموعة كاملة من الأساليب التي تجعل أعضاء مجتمع يعيشون في أمن نسبي أمام آثار التقلبات الاقتصادية من خلال توفير قدر من الأمن (**Donzelot, 1980 p: xxvi**). ولذلك، يعمل فوكو في كتابه الانضباط والعقاب (**1977**) على تعقب النشوء التاريخي لما هو اجتماعي باعتباره مجالاً أو حقلاً للبحث والتدخل، وفضاء مكوناً من عدد وافر من الخطابات الصادرة من العلوم الإنسانية التي نشأت، بدورها، من طائفة من الأساليب والتقنيات لتنظيم وترتيب الميدان الاجتماعي.

(Smart, 1983)

ممارسات التصنيف

كان الشغل الشاغل لفوكو (**1980**) هو إظهار أن الوضع "الحقيقي" للمعرفة مستمد من الحقل الذي توظف فيه، كخطاب، لا من تفسير أفكار الذات أو نواياها. والخطابات قوية في كونها تعمل كمجموعة من القواعد التي تغذي الفكر والممارسة وتحدد ذات المعرفة أو موضوعها. وينبغي أن يكون النظر إلى العلاقة بين الذات والحقيقة كأثر للمعرفة ذاتها. وبكل بساطة، فإن الذات ليست مصدر الحقيقة، وبحسب قول فوكو: "ماذا لو كان فهم العلاقة بين الذات والحقيقة، مجرد أثر للمعرفة؟ وماذا لو كان الفهم تكوينا متعددا، ومعقدا، وغير فردي، وليس "خاضعا للذات"، التي أنتجت آثار الحقيقة؟" (**Foucault, in Elders, 1974: 149**).

إن المعرفة ليست منفصلة عن عالم "الممارسة"، فهي ممارسة تشكل موضوعات معينة -عناصر غير نظرية- هي جزء من الممارسة نفسها. فالمعرفة وذاتها ينصهران معا كجزء من علاقة المعرفة بالسلطة التي نشأت اجتماعيا.

والشيء المهم هنا، في اعتقادي، هو أن الحقيقة ليست خارج السلطة، أو تفتقد لها السلطة؛ فخلافا للأسطورة التي سوف يحتاج تاريخها ووظائفها إلى دراسة أوسع، نجد الحقيقة ليست مكافأة من الأرواح الحرة، وليدا لعزلة طال أمدها، ولا امتيازا لأولئك الذين نجحوا في تحرير أنفسهم. الحقيقة هي شيء من هذا العالم لا تنتج إلا بفضل أشكال متعددة من القيود. وتغري بالآثار المتكررة للسلطة. ولكل مجتمع نظام حقيقة خاص به، سياسته العامة في الحقيقة.

(Foucault, 1980: 131)

إن فوكو يتعمد مناقشة قدرة الذات الفردية على البناء حال قيامه باستكشاف العلاقة بين "الخطاب" و"الذاتية". وما يظهر لنا هو فهم مؤسَّس لبناء السلطة/المعرفة وإعادة بنائها، حيث تقوم الخطابات بتحويل الناس إلى أنواع من الذوات - كممارسات تصنيفية. فمن خلال تقنيات المعرفة، تدرس سمات الإنسان، وتعرف وتنظم وتقنن وفقا للفئات العليا التي تحيط بكل ما هو سوي. وممارسات التصنيف وتقنيات التطبيع تحدد كلا من موضوعات المعرفة والذوات التي لها الحق في التحدث عنها؛ ولذلك تشمل الخطابات كل الشروط الموضوعية والذاتية للعلاقات الإنسانية (**1973: 232**) وهذه الأشكال الجديدة من التنظيم الاجتماعي، التي تتميز بمفاهيم المراقبة والانضباط والتطبيع، أساسية في دراساته النظرية **(Foucault, 1977)**.

ويشار إلى المعارف والممارسات أيضا باسم" النظم المعرفية" التي هي "مجموعة شاملة من العلاقات التي تجمع، في فترة معينة، الممارسات الخطابية التي تتسبب في ظهور أهل المعرفة، والعلوم والنظم الرسمية" **(Foucault, 1972:**

191). فالعلوم الاجتماعية، بطرق مختلفة، حددت وضعية أولئك الـــذين يمكـــن أن يتحققوا من صحة المعرفة من خلال عملية المساءلة. ويعين فوكو وظيفة الخطــاب المتمثلة في توزيع الذوات والموضوعات كـــ "نمط للنطق" (ibid.: 50). وهذا النمط يشمل الأدوار والأوضاع ومواقف الذات المحددة، وجميعها تعمل معا لبناء فـــضاء المراقبة حيث يتم إضفاء الطابع المؤسسي على المعرفة.

ممارسات التقسيم

تستخدم ممارسات التقسيم من أجل الحفاظ على النظـــام الاجتمـــاعي –لفـــصل وتصنيف وتطبيع وإضفاء الطابع المؤسسي على السكان. ويشرح فوكو فـــي الجنـــون والحضارة (1967) وولادة العيادة (1973) والانضباط والعقاب (1977)، كيف تم النظـــر لغير المنتجين من الناس على أنهم مشكلة سياسية مع صعود الحداثة. وقـــسَّمت الدولـــة أولئك إلى "مجانين" و"فقراء" و"جانحين" ووضعتهم قيد الانضباط في المؤسسات لاحقـــا: المصحات والمستشفيات والسجون والمدارس (Foucault 1977). واستهدفت ممارسات "السلطة التأديبية" الذات، وشكلت التقنيات في هذه المؤسسات، فعلى سبيل المثال، كمـــا لاحظنا، يجادل فوكو في كتاب الانضباط والعقاب بأن سلطات السجن اســـتخدمت منـــذ القرن الثامن عشر على نحو متزايد أساليب تنظيمية خفية لفحص وتـــدريب وجدولـــة ومراقبة سلوك الجناة كالتي نجدها في صورة العقـــاب الجزئـــي. وعمومـــا، تعتبـــر ممارسات التقسيم جزءًا لا يتجزأ من عقلانية حكايات التنوير عـــن الفرديـــة والحريـــة والحقوق ومتضامنة مع الأشكال الحكومية للمراجعة والحساب.

ممارسات تشكيل الذات

تتعايش النماذج السابقة لممارسات التـــصنيف والتقـــسيم، فـــالمهن تفحـــص وتحاسب وتصنف الجماعات التي تقوم الحكومات والمؤسسات بتنظيمها وضـــبطها

وتقسيمها. والنمط الثالث ممارسات تشكيل الذات غير ملموس، وهذه الممارسات تعيّن الطرق التي يحول بها الناس أنفسهم إلى ذوات اجتماعية. ويدعي فوكو أن تشكيل الذات ينطوي على استخدام تكنولوجيات الذات: "التقنيات التي تسمح للأفراد بأن يؤثروا، بوسائلهم الخاصة، وبعدد معين من العمليات على أجسامهم وأرواحهم، ذواتهم، وتغيير أنفسهم، وبلوغ حالة معينة من الكمال والسعادة والنقاء، بلوغ القوة الخارقة" (Foucault, 1982: 10). وفي أعمال فوكو، تتزايد عملية تشكيل الذات في مجال الحياة الجنسية لأن علوم الطب، وعلم النفس والتحليل النفسي ألزمت الذوات بالحديث عن حياتها الجنسية. وفي المقابل، تصف هذه المجالات العلمية الهوية الجنسية باعتبارها خطرة مرضيا (Foucault, 1980). وهكذا، فإن ارتباط الحقيقة الجنسية بتشكيل الذات يعطي الخبراء سلطتهم.

ترتبط ممارسات تشكيل الذات بممارسات التصنيف والتقسيم لبناء الذوات الحديثة، فعلى سبيل المثال، يتم إنشاء الذوات بفضل العلوم الإنسانية التي تصنف المشاكل والهويات والخبرات؛ ونظم السلطة التي تفرق، وتطبق وتضفي الطابع المؤسسي على أنواع من الذوات "المسنة" وتكنولوجيات الذات تزود الأفراد بوسائل انعكاسية تمكنهم من مساءلة أنفسهم. وما يطرحه علينا فوكو من رؤية مقلقة تقول بأن أفكارنا حول عمق التجربة الإنسانية هي ببساطة القشور الثقافية الموجودة في التفاعل الحاصل بين السلطة والمعرفة، ويسمي شاموای هذا بـ"استراتيجية التخارج": الاستراتيجية التي "لا تنبع من القول بسهولة الحقيقة ووضوحها، ولكن من رفض الادعاء بأن الحقيقة يتم إخفاؤها بشكل منهجي" (1989: 26). ويلقي تحليل فوكو لممارسات تشكيل الذات الضوء على التقنيات المستخدمة من قبل السلطات الإدارية حال قيامها بمساءلة الذوات وألعاب الحقيقة التي يستخدمها أولئك الذين يسعون للتعرف عليها باستخدام تقنيات التصنيف.

الذاتية: ثلاثة مجالات

يجمع فوكو محور ممارسات التصنيف والتقسيم وتشكيل الذات مع ممارسة تحدد ثلاثة مجالات للذاتية: الجسد والفرد والسكان. هذه المجالات تحدد بالتفصيل كيف تؤثر نماذج الذاتية على العلاقات الاجتماعية الحديثة.

الجســـد

إن "الجسد" هو موضوع تعريف خطابي وسياسي. وفي الانضباط والعقاب (1977)، يدعي فوكو بأن الممارسات العقابية إنتاج "روح" المجرم بتأديب الجسد وتجسيد أماكن السجن، ففي السجون، تصبح معظم احتياجات الجسد الضرورية - الغذاء والمكان والتريض والنوم والخصوصية والضوء والحرارة - المواد التي يتم بها إعداد القوائم والجداول الزمنية والعقوبات الصغرى، ولقد كان ضبط الجسد في السجون له ما يناظره في جميع أنحاء المجتمع التأديبي الأوسع. والواقع أن نجاح الهيمنة الحداثية على كفاءة الأجساد في مجالات الصناعة وانصياع الأجساد في السجون، والأجساد المريضة تحت الدراسة السريرية والأجساد المنظمة في المدارس والمراكز السكنية، إنما يشهد على أطروحة فوكو القائلة بأن جسم الإنسان هو الحد النهائي للتكيف الكامل مع تداول علاقات القوة (McNay, 1993). وسيكون من الخطأ الاعتقاد بأن فوكو وحده هو الذي جادل بأن التحكم في الجسد أمر أساسي لأنظمة السلطة بصورها المهنية والسياسية- الاقتصادية. وكانت الانتقادات المتعلقة بهيمنة الجسد هي الدعامة الأساسية لمنظري فرانكفورت من مثل أدورنو وهوركهايمر (1944) قبل وقت طويل من عمل فوكو. وقد أشار إلى عملهم.

بقدر انشغالي بالمسألة، أعتقد أن مدرسة فرانكفورت حددت مجموعة المشاكل التي لا يزال يجري العمل على دراستها. ومن بينها آثار السلطة المرتبطة بالعقلانية التي تحددت تاريخيا وجغرافيا في الغرب، بدءا من القرن السادس عشر

فصاعدا. ولم يتمكن الغرب من الوصول للآثار الاقتصادية والثقافية التي ينفرد بها من دون ممارسة هذا الشكل المحدد من أشكال العقلانية.

(Foucault, 1991: 117)

ومع ذلك فإن مساهمة فوكو تتمثل في تحديد السبل التي يمكن بها أن تفسر القوة الحيوية والتقنيات التأديبية الجسد باعتبارها موضوعًا للمعرفة، فعلى سبيل المثال، يصور كتاب (تاريخ النشاط الجنسي) السيادة التي بها شيد خبراء القرن التاسع عشر التسلسل الهرمي للأجساد الجنسية وقسموا السكان إلى جماعات سوية ومنحرف وضالة.

بينما ألهم تعريف فوكو للجسد العديد من المناقشات، فإن مهمة التنقيح وطرح الأسئلة حوله أصبحت مجالا واسعا للدارسات النسويات. وقد انتقدت النسويات فوكو لافتقاره الاهتمام بعدم المساواة بين الجنسين وتاريخ المرأة، مما يستدعي المراجعة النظرية للتغلب على هذه المثالب **(Powell and Biggs, 2000)**. وشددن على أن الجسد موضع للتنظيم، حيث يتم الحفاظ على الهويات النوعية، وموضع المقاومة، حيث يتم التحدى والمواجهة. وتتفق ماكني مع فوكو على أن "الجنس ينتج في الجسد على النحو الذي ييسر تنظيم العلاقات الاجتماعية" **(1993: 32)**. ومع ذلك، فإنها على نقيض فوكو، قالت بأنها تلاحظ أن ليس كل جوانب النشاط الجنسي والجسدانية والرغبة الجنسية نتاج علاقات السلطة. ولا تيسر العلاقات الاجتماعية العاطفية بالضرورة الأشكال الاستبطانية للمراقبة، إذ يمكن لها تحويل المساحات التأديبية والانخراط في تعطيل الممارسات، إلى جانب هذا، تدعي بتلر **(1990: 141)** أن آداءات الجسد التي تصل النساء بالهويات الأنثوية الخيالية يمكن تمزيقها لفضح الطارئية التقديرية للهويات.

الفـــرد

إذا كان التحديق بغرض التأديب هو الخطوة الأولى، فـإن اسـتدخال هـذا التحديق هو الخطوة الثانية. ولعل التكوينية الاجتماعية عند فوكــو، المتألفــة مــن ممارسات التصنيف والتقسيم، وتكنولوجيات شبكات الــذات والهيئــات الــسياسية والسكان قد غذت منتقديه بادعاء كونــه يحرم ذاتية الإنسان من الفاعلية (Smart, 1983). إذ يدعي مينسون أن فوكو يحمل الجسـد عــبء اعتبـاره الموضــوع الحقيقي للتاريخ و"النظير المتردد للفرد الكسول في علــم الاجتمــاع" (1985:93). ويؤكد فوكو على وجود جانبين من الجوانب الهامة للفاعلية الفردية التــي تواجــه منتقديه. أولها، أن ضحايا القالب التأديبي للحداثة - السجناء والمرضى والأطفال- يمكن أن يقوضوا الأشكال التنظيمية للمعرفة والذاتية المفروضة عليهم. الثانية، أنه في حين تقوم فيه علاقات القوة والمعرفة ببناء ذوات فردية محكومــة، فــإن هــذه الذوات ليست ثابتة في ظروف حكمها وتصبح فواعل للمقاومة (Foucault, 1977; 1991a). ومن أجل دراسة "كيف" تكون السلطة فإن ذلك يتطلب ما يلي:

اتخاذ أشكال المقاومة ضد الصور المختلفة للسلطة باعتبارهــا نقطــة بدايــة... واستخدام هذه المقاومة باعتبارها محفز كيميائي وذلك لتسليط الضوء علــى علاقــات القوة، وتحديد موقعها، ومعرفة موضع تطبيقها وأساليب استخدامها. وبدلا مــن تحليــل علاقات القوة من منطقها الداخلي، يمكن تحليلها باستراتيجيات الخصومة معها.

(1982: 211)

إن السلطة تمارس على ذوات حرة وأدلــة، ولكنهــا لا تحــدد بالــضرورة السلوك. وبحسب هذه الصيغة النظرية لا يعتبر الفرد ذاتا تقليدية واقعة في حــرب بين التسلط والتحرر، بدلا من ذلك، يعتبر الفرد هو المجال الشخصي الذي تتبــدى عليها الجوانب الإيجابية والسلبية للفاعلية الإنسانية في سياق الممارسات الماديــة. وإن إنتاج الهوية وارد في إنتاج السلطة التي هي على حد سواء إيجابية وســلبية.

فقد تكون الهوية مفروضة على الناس من خلال وضعهم تحت المراقبة. وهذه المراقبة تتسبب في نشوء كلٍ من الانضباط (المتمثل في الانصياع للقواعد)، والتخصصات (أي حقول تنظيم المعرفة والخبرة)، وتتضمن عملية المراقبة التأديبية أولا تفريد كل عضو من السكان حتى يتيسر تجميع الملاحظات حول السكان ككل.

ومن هذه الملاحظات، يتم إنتاج المعايير الإحصائية المتصلة بالعديد من الخصائص، ثم يتم تطبيق هذه المعايير مرة أخرى على الأفراد الذين جرى تصنيفهم وتقييمهم وخضعوا للسيطرة وفقا لعلاقتهم بالمعايير المنتجة. وقد ركز عمل فوكو على "التاريخ الحاضر" و"التوليف بين القوة والمعرفة" وكيف تشكلت الذات (Foucault, 1977; 1978). وهنا يكون عمله عن "الدراسة المجهرية للسلطة" والتفاعل بين علاقات القوة، وحول تكنيكات وممارسات التقسيم في سياقات معينة (Foucault, 1977): "الطبيب" و"المريض"؛ ضابط سجن والسجين؛ المعلم والطالب والأخصائي الاجتماعي و"المستهلك القديم" (Biggs and Powell, 2001).

السكـــان

ويوضح فوكو كيف عززت الدولة الحديثة قوتها بالتدخل في عمق حياة "السياســة الحيوية للسكان" (1980: 139)، وتقودنا السياسة الحيوية لوجهة نظره في السياسة أو الحوكمة (1991a: 90). ففي هذه العملية، للسلطة قطبان. أولا: قطب التحول، وثانيا: جسد الإنسان باعتباره موضوعًا للسيطرة والتلاعب. الأول، يدور حول مفهوم التصنيف العلمي، على سبيل المثال، تحديد النوع والسكان. إنها هذه الفئات التي تصبح موضوعا للتدخل السياسي المنهجي والمتواصل. والقطب الآخر ليس "الجنس البشري" ولكن جسد الإنسان، ليس بمعناه البيولوجي، ولكن كموضوع للهيمنة والتلاعب. وبشكل عام، يسمي فوكو إجراءات السيطرة بالتقنيات التي

تتمحور حول "تشييء" الجسد. ويتمثل الهدف العام في التوصل إلى: "جسد منصاع يتعرض للإخضاع والاستغلال والتحويل والتحسين" (198 :1977).

ومع كشف وجه الحداثة، رشّد المسؤولون الغربيون إدارتهم للمشاكل الاجتماعية بوسائل فعالة من الناحية التقنية في التحكم في السكان: الإحصاءات والشرطة واللوائح الصحية والرعاية المركزية. وشكلت هذه الوسائل الحوكمة، وهي مجموعة من ممارسات الحاكم وسلطات المعرفة والحتميات الأخلاقية التي تفرض على السكان من أجل توسيع نطاق الدولة. والنقطة المثيرة للجدل هنا هو أن الحوكمة أكثر تعقيدًا من سلطة الدولة. فالمؤسسات الاحتجازية والبرامج الصحية تصور الأفراد كشرائح سكانية فرعية، على سبيل المثال، تعرف سياسات التقاعد "كبار السن" باعتبارها جماعة معينة من الناس، في حين أن الإحصاءات تضعهم ككيان ديموجرافي (السكان من كبار السن). وهكذا، فإن التشكيل النظامي للذوات كسكان يسهم في قيام حكومة الإخضاع.

مناقشة: التراث وآثاره

قد تكون مشكلة الذات لا تتعلق بما تعنيه، ولكن ربما تكون هي اكتشاف كونها ليست أكثر من مجرد رابطة تكنولوجية نشأت بتاريخنا.

(Foucault, 1993: 222)

تفترض رؤية فوكو أن حيوات الفرد ليست أبدا كاملة تماما ومنتهية -وهذا مرده أن الأفراد عليهم أن يؤثروا في ذواتهم بأن يحولوا أنفسهم إلى ذوات حتى يتسنى أن يكون لهم أدوار اجتماعية. وتوفر مفهوم "تكنولوجيات" الفرصة لإجراء تحليل خاص لمواقع وطرق إحداث بعض التأثيرات على الذات. ولقد تحدثنا سابقا عن تكنولوجيات التشيئ المسيطرة، على سبيل المثال، تلك المخترعة لتتوافق مع أوجه خطابات الإجرام والطب والطب النفسي والجنس. وهذه التكنولوجيات تستغل

في المواقع المؤسسية الفعلية التي يبرهن معمارها على حقيقة الموضوعات التـــي تحتويها. وهكذا، فإن التجربة الذاتية للذوات لها احتمالاتهـــا المحكومـــة بحـــضور شخص ما لديه سلطة تحديد إذا ما كانوا حقا مرضى مثـــل الطبيـــب فـــي مجـــال الطب(Powell and Biggs, 2000). ومع ذلك، فإن تقنيات الاخضاع الخاصة بضبط الذات هي تلك التي من خلالها يُجري الأفراد بوسائلهم الخاصة أو بمساعدة الآخرين عددا معينا من العمليات على أجسادهن وأرواحهم وأفكـــارهم وســـلوكياتهم وطريقـــة العيش، وذلك لتغيير حال أنفسهم من أجل بلوغ درجة معينة مـــن الـــسعادة، والنقـــاء، والحكمة، والكمال أو الخلود.

(Foucault, 1988: 18)

وترتبط القضايا الهامة التي يثيرها فوكو حال مـــساءلته لمركزيـــة الـــذات بالصياغات الـــ"صادقة" للمهمة أو المشكلة التي تفرضها الخبـــرة والنـــشاط علـــى الأفراد أنفسهم. فحدود الخبرة الذاتية تتغير مع كل عملية اكتـــساب، مـــن جانـــب الأفراد، لإمكانية، أو حق، أو التزام، للوقوف على حقيقة بعينها عنهم، فعلى ســـبيل المثال، يمكن للتكنولوجيا الحيوية في الثقافة الشعبية أن تخبر حقيقة بيع حلم رغبـــة غير معلنة تتمثل في "عدم بلوغ الناس سن الشيخوخة"، ومع ذلـــك، فـــإن الخبـــرة الذاتية للذوات هي التي بيدها دحض وإنكار وقبول دعاوي "صـــدق" التكنولوجيـــا الحيوية. ففي حالة أنماط الحياة في الثقافة الشعبية، فإن التبني الفعـــال لممارســـات استهلاكية معينة، من قبيل استخدامات التكنولوجيا الحيوية يساهم في حكايـــة مـــا تعويضية في بنائها للذات (Biggs and Powell, 2001). وهكذا، فإن اللجـــوء إلـــى مفهوم تكنولوجيات الذات قادر على استيعاب تعقد "الذات".

وعلى الرغم من إبقاء فوكو على التمييز بين تكنولوجيات السلطة والهيمنـــة وتكنولوجيات الذات، إلا أن هذا لا ينبغي اعتبـــاره تمييـــزا بيـــن تعارضـــهما أو إنفصالهما عن بعضهما البعض. والواقع أن فوكو تكلم كثيرا عن أهمية النظر فـــي

طارئية الطرفين في تفاعلهما وترابطهما، بالوقوف على أمثلة محددة، "مثل النقطة التي تلجأ عندها تكنولوجيات هيمنة الأفراد على بعضهم إلى العمليات التي يؤثر فيها الأفراد على أنفسهم، وعلى العكس، توجد نقاط تنخرط فيها تكنولوجيات الذات في بنى القهر" (Foucault, 1993: 203). ولذلك ينبغي اعتبار هذا التمييز وسيلة اكتشاف وليس وسيلة لتصوير مجموعتين من المصالح المتضاربة. وعموما، يجب أن نرى أعمال فوكو بأسرها أعمالاً توفر سبلا لفهم العلاقات الاجتماعية التي تحتاج من طرفنا إلى تفسير فعال وليس اندفاعا سلبيا.

ولنأخذ مثالا واحدا للكيفية التي يمكن بها أن نفكر جنبا إلى جنب مع (وربما ضد؟) فوكو. فانظر في هذا السؤال: كيف تتجذر الأخلاق الحيوية الحديثة في تكوين ذاتي محدد؟ فالجسد يمثل ثقافيا أفضل مكان اختباء، وهو مكان للاختباء من الأمراض الداخلية التي لا تزال غير واضحة حتى تدخل "الخبراء"، وبعبارة أخرى، ما هي الآثار المترتبة على هذا الجدل، مع الأخذ في الاعتبار ظروف تحققه؟ ولسوف تتأثر العلاقات الذاتية للذات لدرجة أن الحياة الاجتماعية تواجه الأفراد بفرضية تقول بأن هذه الحقيقة الذاتية -حقيقة علاقتهم بأنفسهم وبالآخرين- ربما قد كشفت عنها أجسادهم، التي هي أيضا موضوع للتلاعب والتغيير والرغبة والأمل. وبهذه الطريقة يمكننا أن نتوقع من خلال الثقافة (Morris, 1998) العلاقات بين الأمراض، والتكنولوجيات الجديدة والسلطة والرغبة والجسد، فعند مواجهة المرض، فإن هذا ينطوي على ممارسة متعمدة لتغيير الذات وهذا التغيير يجب أن يحصل بالتعرف على الذات من الحقيقة التي تخبرها الحكايات الذاتية الواردة في الثقافة الشعبية، ومع ذلك كيف تتغير هذه الثقافة والجسد نفسه وتتفاعل مع التقدم الحاصل في التكنولوجيا الطبية الحيوية وقوة شركات الأدوية الضخمة؟

كثيرا ما ينظر لفوكو باعتباره بنيويا، جنبا إلى جنب مع بارت وألتوسير وليفي ستروس. وفي رده على الأسئلة التي تسعى إلى طرح هذا التصور، كان

متوافقا مع نفسه: "أجدني مضطـــرا لتكرار ذلك باســـتمرار، فلـــم يـــسبق لـــي أن استخدمت أي مفهوم يمكن اعتباره من مفاهيم البنيويـــة" (99 ,1989). ولعل أفضل طريقة لتبيان ذلك بدراسة فكرته عن "الأحداث" التاريخية، فهو يرفض رؤية الأحـــداث كأعراض لبنى اجتماعية أعمق، وهو يركز على ما يبدو هامشيا منها كمؤشـــر علـــى علاقات القوة. لذلك تختلف الأحداث في قدرتها على التأثير، ولعـــل الاقتبـــاس التـــالي يساعدنا على رؤية كيف يمكن لهذا الفهم أن ينطبق على التحليل الثقافي.

إن المشكلة هي في آن تمييز الأحداث، للتمييز بين الـــشبكات والمـــستويات التي تنتمي إليها، وإعادة تشكيل الخطوط التي ترتبط بها وتولد بعضها بعضا. ومنها ينبع رفض التحليلات المصاغة في ضوء الحقل الرمزي أو مجال البنـــى الدالـــة، واللجوء إلى تحليل جينالوجيا علاقات القوة، وتنمية الاســـتراتيجيات والتكتيكـــات. وهنا أعتقد لا ينبغي أن ترد نقطة المرجعية إلى نموذج لغـــوي عظـــيم (الكـــلام)، والعلامات، ولكن إلى الحرب والمعركة.

(Foucault, 1980: 114)

وماذا عن تلك الأسئلة التي انشغلت بثقافة من، وهويته، وكيف يتم إنتاجها؟. وهذه هي الأسئلة التي شغلت فوكو. ورفضه لرؤية السلطة باعتبارها ملكية، مثلا، لطبقة معينة، ويدع سؤالا حول تصوره السياسي لفكرة النضال. وحسبما قال: "أنـــا أسمّي كل شيء سياسي له علاقة بالصراع الطبقي، وكل شيء اجتماعي يستمد من الصراع الطبقي، المعرب عنه في العلاقات الإنسانية والمؤسسات" **(1989: 104)**.

وهذا يترك لنا السؤال التالي: ضد مَنْ نناضل إن لم يكن أولئك الذين يحتلون ويمارســـون السلطة دون شرعية؟ ومن يصنع الثقافات وكيـــف يمكـــن للأشـــكال البديلة أن تجد لنفسها التعبيـــر العلني وهل هذا يغير شيئا؟. هذه الأســـئلة تطـــرح فورا القضايا المتعلقة بالعلاقـــة بين فوكـــو والنظرية الماركسية، فالبنية الطبقيـــة والعنصرية والتحيز ضد النوع هي المحددات الرئيسية لوضع الأفراد في المجتمـــع

الرأسمالي. فمن الصعب أن يتم حشد "تقنيات المقاومة" حين تتعرض جماعات معينة للتهميش والتحييد، وتفقد قيمتها الاجتماعية وصوتها (Biggs and Powell, 2001). وفي الوقت نفسه، لا يرى فوكو الذاتية كطرف مصطنع من واقع أعمق يحتاج لكشف معالمه، لكنه يراها جانبًا من جوانب الواقع المصاغة على نحو منهجي بأعمال المقاومة والخطابات. وهو يتجنب العلاقة المزدوجة التي أقامتها النظرية الماركسية بين الوقائع الصادقة والكاذبة، وطرق المعرفة والوعي السياسي (Foucault, 1980)، ويسعى إلى تحرير معارف وأفكار ومواقف الذات من مجمل فئات الكل الاجتماعي، على سبيل المثال، التشكيل الاجتماعي، ونمط الإنتاج والاقتصاد والمجتمع.

إن فكر فوكو يعيد صياغة مفهوم الثقافة إلى الأبعاد التاريخية والمجتمعية التي تتجاهلها النماذج التي تدرس الواقع الاجتماعي وتنقطع عن قراءة الثقافة وفق البنى الأعمق، فتتطلع إلى مجالات مثل الطب، والنشاط الجنسي، والرفاه، والأنانية والقانون، والجماعات الاجتماعية المهمشة، والسياسة المحلية ومستويات الثقافة الدنيا. في هذه الدراسات وجد الطبقات التحتية الاجتماعية والخطابية والتاريخية التي تتضح فيها علاقات هيمنة لا يمكن اختزالها ببساطة إلى أنماط الاستغلال الاقتصادي. ففكرة "الحكم" تقف على سبل بناء "المجال المحتمل لفعل الآخرين" (Foucault, 1982a: 221). ومع ذلك، حال وراثة هذا النهج، أنتج المؤلفون رؤى شاملة تندرج فيها المقاومة لدى قوى حيادية، وهذه النتائج نابعة من بحث اثنين من الجوانب الرئيسية في عمل فوكو. أولا: من حيث سؤاله هو نفسه، ما هي "حدود امتلاك" الخطاب؟ دون هذا، فإن كل هذا لا يبدو هادئا في أرض المعركة. والثاني: الصراع القائم بين السلطة والحرية (May,1999).وهذا يوحي بأنه أينما كانت السلطة، يوجد أيضا مقاومة؛ ولذلك فإن السلطة تفترض وجود ذات حرة. وإذا لم يكن هناك اختيار للأفعال، لا توجد سلطة. ولذلك فإن العبد لا يوجد في علاقة سلطة، ولكنه عائق مادي(Foucault, 1982).

ويلاحظ فوكو ثلاثة أنواع من الصراعات: (١) صراعات ضد الهيمنة (٢) صراعات ضد الاستغلال (٣) وأخرى ضد الخضوع والخنوع. والأخيرة، رغم زيادة أهميتها في العصر الحديث، لا تفعل ما تفعله لاستبعاد السيطرة والاستغلال كما ظهر لدى العديد من أتباعه. وحتى يتسنى فهم لماذا تتمتع الذوات الفاعلة خاصة بالسلطة أكثر من الآخرين، في مقابل رؤية السلطة بوصفها "آلة تقبض على الجميع" (Foucault, 1980: 156)، فلابد من الاهتمام بالمقاومة؛ ولأن فوكو يرى الحرية كجزء من ممارسة السلطة، لم يلتفت لمسألة المقاومة. ومع ذلك، ردا على سؤال بشأن "السلطة كشر"، تحدث فوكو عن ضرورة مقاومة الهيمنة في الحياة اليومية، "فالمشكلة هي بالأحرى أن تعرف كيف تتجنب هذه الممارسات- وأينما لا يمكن التلاعب بالسلطة وأينما لا تكون في حد ذاتها شرا" (Foucault, 1991b: 18).

وما يجعل من عمل فوكو النظري الشامل ملهما هو أسلوبه في إحياء وموضعة مشكلات المعرفة كأجزاء من الصراع بين الحداثة وذواتها. ولعله من خلال تقليله من أهمية الذات الفردية، يبين كيف تعتبر الأجساد والسكان مواقع جعلها البشر موضوعات بالممارسات المعرفية والسلطوية (Smart, 1983: 44). وعند البحث عن شكل ممكن للتعدي من أجل تغيير العلاقات الاجتماعية، لابد أن تدرس إمكانية أن يكون التعدي شيئا "غير ذلك" في إطار مقتضيات الواقع المعاصر. وبالتالي نجد في أعمال فوكو اللاحقة إصرارا على قلب الخطابات بالمقاومة، فذوات السلطة هم أيضا فاعلون يستطيعون استراتيجيا حشد ثغرات الخطاب وبذلك يفتحون سبيلا إلى عالم الاحتمال في عالم يسعى إلى الانضباط والمراقبة. وهنا نرى كيف يمكن لوضع تكون فيه الهيمنة من جانب واحد أن يفسح المجال لإجراء حوار في اتجاهين دون افتراض "جوهرية" الآخر؛ الفكرة التي تخفف عنا عبء الحاجة إلى فهم رؤيته للعالم، وفي وقت تعتبر الهيمنة بالقوة العسكرية والمال ملمحا روتينيا في السياسة العالمية، فأين يكمن الإلحاح البالغ هناك؟

خـــاتمـــة

يكتب فوكو في مقالته عن كانط المعنونة بـــ "ما التنـــوير؟" عـــن أعمالـــه باعتبارها "أنطولوجيا تاريخية عنا" من خلال نقد ما نقوم به، ونقوله ونفكـــر فيـــه. ويوضح طوال المقال الصورة التي ليس عليها هذا النقد؛ فهو لـــيس بنظريـــة، ولا بمذهب، أو مجموعة من المعارف التي تتراكـــم عبر الزمن، بدلا من ذلـــك، هـــو موقف، أي "نظام أخلاقي وحياة فلسفية يكون فيها نقد مـــا نحـــن عليه هو في الآن واللحظة تحليلاً تاريخيًا للحدود التي تفـــرض علينـــا وعلـــى تجربـــة تجاوزهـــا" (Foucault, 1984: 50). وما الدافع وراء هذا العمل؟ وكيف يمكن لنمو القدرات أن ينفصل عن تركيز علاقات السلطة؟ (ibid.: 48). ليس هناك "بادرة رفض" في هذا النظام الأخلاقي. إنه يتجاوز بديل" الداخل-الخارج" باسم نقد "يشتمل على التحليـــل والتفكير في الحدود" (ibid.:45). والغرض من ذلك "تحويل النقـــد المتجلـــي فـــي ضرورة وجود حدود إلى نقد عملي يأخذ شـــكل العـــدوان الممكـــن" (ibid.:45). وعموما، هو نقد جينالوجي "لن يستنتج من المظهر الذي نبدو عليه ما يستحيل علينا القيام به ومعرفته، ولكنه سوف يفصل إمكانية الفعل أو التفكير فيما نحن عليه، وما نفعله، أو التفكير بعامة في الظرف الطارئ الذي جعلنا علـــى مـــا نحـــن عليـــه" (ibid.:46). فالمثالي يكمن في إمكانية تحرير الذات، ودراسة الأوضـــاع الداخليـــة لطلب الحقيقة، ولكن ليس باسم الحقيقة التي تكمن وراءها، سوف يفـــتح إمكانيـــات تجاوزها.

وعلى الرغم من الانتقادات التي وجّهت لعمل فوكـــو لافتقاره إلـــى البعـــد المعيـــاري (Fraser, 1989)، كان توجه مقاربته واضحا. فالمسألة هي كيف يمكن تجنب أوضاع الهيمنة من جانب واحد من أجل تعزيز العلاقة الحوارية من جانبين؟ فأبحاث فوكو تقف من ورائها دوافع عمليـــة، فرحلتهـــا تبـــدأ مـــن كيـــف ننـــشأ كموضوعات للمعرفة إلى كيف ننشأ كذوات للسلطة أو المعرفة؟ ما يمكننا الإفـــادة

منه هو أن المقاربات النقدية في التحليل الثقافي لا يمكن أن تمارس على افتــراض أن هناك جوهرًا للبشر. ففكرة السعي لمعرفة أنفسنا بشكل مختلف ورؤية إمكانيات التحول، هي محاولة لتفسيرها بشكل مختلف، فما بين تعريــف الــذات والوضـــع الاجتماعي توجد إمكانية "لجعل اللاوعي الثقافي واضحا"(Foucault, 1989: 73).

المراجـــــع

Adorno, T. and Horkheimer, M. (1997) Dialectic of Enlightenment, originally published 1994.Translated by Cumming, J. London: Verso

Armstrong, T.J. (ed.) (1992) Michel Foucault: Philosopher. London: Harvester Wheatsheaf.Ashenden, S. and Owen, D. (eds) (1999) Foucault Contra Habermas: Recasting the Dialogue betweenGenealogy and Critical Theory. London: Sage.

Biggs, S. and Powell, J.L. (2000) 'surveillance and elder abuse: the rationalities and technologies of community care' Journal of Contemporary Health,4(1):43–a.

Biggs, S. and Powell, J.L. (2001) 'A Foucauldian analysis of old age and the power of social welfare', Journal of Aging and Social Policy, 12(2): 93–111.

Braidotti, R. (1991) Patterns of Dissonance, New York: Routledge.

Brooke-Ross, R. (1986) quoted in Langan, M. and Lee, P. (eds.)(1988) Radical Social Work Today, London, Unwin Hyman.

Burchell, G., Gordon, C. and Miller, P. (eds) (1991) The Foucault Effect: Studies in Governmentality. London: Harvester Wheatsheaf.

Butler, J. (2000) 'Merely Cultural', New Left Review, 227: 33–34.

Davidson, A. (1986) 'Archaeology, genealogy, ethics,' in D. Hoy, (ed.) Foucault: A Critical Reader. Oxford: Basil Blackwell.

Dean, M. (2004) Governing Societies. Maidenhead: Open University Press/McGraw-Hill.

Deleuze, G. (1992) 'What is a dispositif?', in T.J. Armstrong, (ed).

Donzelot, J. (1980) The Policing of Families. Michel Foucault: Philosopher. London: Harvester Wheatsheaf. London: Random House.

Dreyfus, H. and Rabinow, P. (1982) Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Chicago: University of Chicago Press.

Elders, F. (ed.) (1974) Reflexive Waters: The Basic Concerns of Mankind. London: Souvenir Press.

Foucault, M. (1967) Madness and Civilisation. London: Tavistock.

Foucault, M. (1972) The Archaeology of Knowledge. London: Tavistock.

Foucault, M. (1973) The Birth of the Clinic. London: Routledge.

Foucault, M. (1976) The History of Sexuality. Harmondsworth: Penguin.

Foucault, M. (1977) Discipline and Punish. London: Tavistock.

Foucault, M. (1978) 'Governmentality', in G. Burchell, (ed.). (1991). The Foucault Effect: Studies in Governmentality. London: Harvester Wheatsheaf.

Foucault, M. (1980) Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977. Edi. C. Gordon, New York: Pantheon.

Foucault, M. (1982) 'The Subject and Power'. In Dreyfuss, H. and Rainbow, P. Michel Foucas: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago: University of Chicago press

Foucault, M. (1983) 'The subject of power', in H. Dreyfus, and P. Rabinow, (eds) Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Brighton: Harvester.

Foucault, M. (1984) The Foucault Reader. Edi. P. Rabinow, Harmondsworth: Penguin.

Foucault, M. (1988) 'Technologies of the self', in L.H. Martin, et al. (eds) Technologies of the Self.London: Tavistock.

Foucault, M. (1989) Foucault Live: Collected Interviews 1961–1984. Edi. E. Lotringer, Trans.J. Johnston. New York: Semiotext(e).

Foucault, M. (1991a) Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori. Trans.R.J. Goldstein, and J. Cascaito. New York: Semiotext(e).

Foucault, M. (1991b) 'The ethic of care for the self as a practice of freedom: an interview with Fornet-Betancourt, R., Becker, H. and Gomez-Müller, A., Trans. J.D. Gauthier Snr, in J. Bernauer, and D. Rasmussen, (eds) The Final Foucault. Cambridge, MA: MIT Press.

Foucault, M. (1993) 'About the beginning of the hermeneutics of the self', Political Theory, 21: 198–227.

Foucault, M. (1997) Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works, Vol. 1. Edi. P. Rabinow, Trans. R. Hurley. et al. London: Allen Lane.

Garland, D. (1985) Punishment and Welfare. Aldershot: Gower.

Goffman, E. (1968) Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Inmates. Originally published in 1961, Harmondsworth: Penguin.

Kendall, G. and Wickham, G. (1999) Using Foucault's Methods. London: Sage.

Kenway, J. (1990) Education and the Right's Discursive Politics: Private versus State Schooling' in Ball, S. (ed.) Foucault and Education: Disciplines and Knowledge, London: Routledge.

Knights, D. and McCabe, C. (2003) Innovation and Organisation: Guru Schemes and American Dreams. Maidenhead: Open University Press/McGraw-Hill.

May, T. (1991) Probation: Politics, Policy and Practice. Milton Keynes: Open University Press.

May, T. (1994) 'Transformative power: a study in a human service organisation', Sociological Review, 42 (4): 618–38.

May, T. (1999) 'From banana time to just-in-time: power and resistance at work', Sociology, 33(4): 767–83.

McNay, L. (1994) Foucault. Cambridge: Polity.

Miller, J. (1993), The Passion of Michel Foucault, New York: Simon and Schuster.

Minson, J. (1985) Genealogies of Morals: Nietzsche; Focault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics_, New York: St. Martins's Press.

Morris, D.B. (1998) Illness and Culture in the Postmodern Age, London: University of California Press.

Owen, D. (1997) Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason. London: Routledge.

Paster, M. (1984) Foucalt, Marxism and History. Cambridge: Polity.

Powell, J. and Biggs,S.(1999) 'Surveillance and Elder Abuse' in Journal of Contemporary Health, 4, (3), 43–44.

Powell, J.L. and Biggs, S. (2000) 'Managing old age: the disciplinary web of

Powell,J.L(2001)'The NHS and Community Care Act (1990) in the UK:a critical review', Sincronia: Journal of Social Sciences and Humanities,5(3):1–10 .

Power surveillance and normalization', Journal of Aging and Identity,5(1): 3–13.

Rabinow, P. (ed.) (1984) The Foucault Reader, Harmondsworth: Penguin.

Raulet, G. (1993) 'Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault', Telos 55 (Spring 1983).

Rose, N. (1984) The Psychological Complex, London: Routledge.

Rouse, J. (1994) 'Power/Knowledge' in Gutting, G. (ed.) The Cambridge Companion to Foucault, Cambridge: Cambridge University Press.

Sawicki, J. (1991) Disciplining Foucault: Feminism, Power and the Body, London: Routledge.

Shumway, D. (1989) Michel Foucault, Charlottesville: University Press.

Smart, B.(1983) Foucault, Marxism and Critique. London: Routledge and Kegan Paul.

الفصل الثامن
صياغة لأعمال بورديو حول الثقافة

ديريك روبينز

مــأزق بـــورديو

في واحد من مقالاته الأخيرة، التي ألفها بالتعـاون مـع لويـك واكوانـت، المعنون بالفرنسيـة بعنوان "حول خـداع العقـل الإمبريـالي" (Bourdieu and Wacquant, 1998) والمترجـم تحت نفس العنوان إلـى الإنجليزيـة (Bourdieu and Wacquant, 1999)، قـدم بورديو تحليلات دالة سـعت لتفـسير الجـدل الـوارد في الجملـة الأولـى منـه، مـن أن "الإمبرياليـة الثقافية تـنهض على القـدرة علـى تعميـم الخصوصيـات المرتبطة بتقليـد تـاريخي واحـد بجعلها مساء فهمها علـى هـذا النحـو" (Bourdieu and Wacquant,1999:41) والجملة مبنية على فكرة الفهم الزائف التي فصّلها بورديو في كتابه إعادة الإنتـاج (Bourdieu and Passeron,1970) حال مجادلته بأن المناهج الدراسية يتم طرحها بعامة على أنها صحيحة لإخفاء دورها في الواقع باعتبارها أداة في أيدي الـسلطة التعسفية للطبقات السائدة اجتماعيا وثقافيا تحافظ بها على نفسها تحت قناع الشرعية المطلقة. ولذلك يوجد تواصل في مقاومة بورديو للمحـاولات الراميـة لاسـتغلال الثقافة في تلطيف علاقات السلطة "وفي العمق، نبع هذا التواصل من قلق بورديـو من أي نمط ثقافي قد يصبح أداة مجسدة للهيمنة الاجتماعيـة، كنقـيض للأنمـاط الثقافية التي هي تعبير عن تطبيع الفاعلين الاجتماعيين الذين يضحون أدوات لبنـاء أنظم التبادل الثقافي" فمن الهام سياسيا عند بورديو ألا تكتسب المنتجـات الثقافيـة استقلالا زائفا بل ينبغي أن تظل في علاقة لا حتمية مـع المـسارات الاجتماعيـة

لمنتجيها ومستهلكيها، اللذين تواطئا بالتبادل على إنشاء الحقول الثقافية المحددة التي اكتسبت فيها منتجات ثقافية معينة معنى وقيمة.

ومن بين المنتجات الثقافية التي أصبحت منتشرة اليوم عالميا ومحليا لوجود حاجة إليها،عند بورديو، هي فكرة "الثقافة" نفسها، فقد انتشر دوليا رأي حول الثقافة تبنته نخبة صغيرة دولية من المثقفين الغربيين، وكانت الدراسات الثقافية موضوعا لنقده في مقاله سالف الذكر في نقطتين: الأولى، كانت حجته تنهض على الهجوم على دور النشر في تعزيز العالمية الزائفة - وهو الهجوم الذي يتصل بنقد بورديو في التسعينيات لدور وسائل الإعلام في تقويض استقلالية الحقل الفكري المؤسس في الجامعات إذ بعد تعليقه سلبا على بعض ممارسات دار باسيل بلاكويل للنشر، يردف بورديو:

وبالتالي فإن قرارات التسويق المحض للكتب توجه البحوث والتعليم الجامعي في اتجاه التجانس وتخضعها للموضات القادمة من أمريكا، عندما أخذت في صناعة "المجالات المعرفية" مثل مجال الدراسات الثقافية، هذا المجال المختلط، الذي ولد في انجلترا في السبعينيات، ويدين بنشره على الصعيد الدولي (وهو كل وجوده) إلى سياسة النشر الناجحة. ولذلك فإن حقيقة، على سبيل المثال، غياب هذا "المجال" عن الجامعة الفرنسية والميادين الفكرية لم يمنع دار روتليدج من نشر كتاب موجز بعنوان الدراسات الثقافية الفرنسية، على غرار الدراسات الثقافية البريطانية (هناك أيضا مجلدات في الدراسات الثقافة الألمانية والدراسات الثقافية الإيطالية) ويمكن للمرء أن يتوقع، بحكم مبدأ التحرير حسب السلالة في موضة اليوم، أن يجد قريبا في المكتبات كتيبا حول الدراسات الثقافية الفرنسية– العربية ليتناسب مع نظيره البريطاني؛ أعني الدراسات الثقافية البريطانية الخاصة بالسود الذي ظهر في عام ١٩٩٧(ولكن الرهان يظل قائما إذا ما جرأت دار روتليدج على نشر الدراسات الثقافية الألمانية–التركية).

(Bourdieu and Wacquant, 1998: 47)

ويواصل بورديو ليجادل بأن آثار سياسات النشر كانت من بين العوامل التي تفسر الهيمنة التي يتمتع بها الإنتاج الأمريكي على السوق الفكري العـــالمي. ومـــع ذلك فإن هذه الآثار سواء كانت مؤسسية أو تجارية لا يمكن لها تفسير تلك الهيمنـــة بالكلية. وقد أعرب عن أسفه من أن ما أسماه، قياسا على الخطاب الاقتصادي، في عام ١٩٧١ "سوق السلع الرمزية" الذي يبيع فيه المنتجون الثقافيون منتجاتهم فـــي السوق الثقافي الموحد جماعيا، قد أصبح السوق الاقتصادية الفعلية التي هي في يـــد أصحاب المشاريع الثقافية، ولذلك كان السبب المهيمن لتبرير تدهور التبادل الثقافي هو الدور الذي لعبه المتعاملون في مجال الاستيراد والتصدير الثقافي. وقد ســـعى بورديو إلى إخضاع أنشطتهم للتحليل السوسيولوجي، متحديا الاستقلالية المفترضـــة للمجال الاقتصادي وهو ما فعله باختصار في كتابه (البناءات الاجتماعية للاقتصاد) (2000). وفيه، مرة أخرى، يشير إلى الدراسات الثقافية بالنقد، فهو يراها مجالا من المجالات العديدة التي ادعت قيامها بالتعبير عن مصالح المقهورين بينما تقوم فـــي الواقع بتعزيز هيمنة تصورات ثقافية لا جذور لها ثقافيا، أو على حد قوله:

أما بالنسبة لأولئك الذين بالولايات المتحدة، وينخرطون أحيانـــا دون وعـــي منهم في مجال استيراد وتوريد المنتجات الثقافية ذات النطاق الدولي الواسع، فإنهم يحتلون طول الوقت مواقع السلطة في أمريكا، بل وفي المجال الثقافي ذاته. ومثلما هو حال منتجات الصناعة الثقافية الكبرى في أمريكا مثل موسيقى الجاز أو الراب، أو الطعام الشائع والأزياء والملابس، مثل الجينز، التي تـــدين- بإغراءهـــا شـــبه العالمي للشباب- إلى حقيقة أنها هي المنتجـــة والمـــستهلكة مـــن قبـــل الأقليـــات التابعة(انظر Fantasia, 1994)، فإن موضوعات العالم الجديد تـــستمد دون شـــك مقياسا حسنا لفعاليتها الرمزية من حقيقة كونها تحمل جاذبية من رسائلها الداعيـــة إلى التحرر، نراها من وحي متخصصين من تخصصات ينظـــر إليهـــا كمجـــالات

هامشية أو تخريبية، في نظر كتاب المستعمرات الأوروبية السابقة على سبيل المثال، من قبيل الدراسات الثقافية ودراسات الأقليات، ودراسات الشواذ أو دراسات المرأة. حقا إن الإمبريالية الثقافية... لا تفرض نفسها أبدا على النحو الأفضل إلا عندما يقدمها المثقفون التقدميون. . . الذين يبدو أنهم فوق شبهة تعزيز مصالح الهيمنة لبلد يوجهون إليها أسلحة النقد الاجتماعي.

(Bourdieu and Wacquant, 1998: 50–1)

وينبغي أن يكون واضحا الآن أن بورديو وجد نفسه في مأزق فيما يتعلق بنظرية الثقافة التي دلت على وجود تناقض في موقفه العام. وإنني أريد الآن أن نستكشف أن هذا التناقض الذي كان بمثابة مشكلة كبيرة لديه عندما بدأ يفقد السيطرة على إنتاجه الثقافي، حين، بعبارة أخرى، لم يعد لمنتجاته معنى ضمن حقل فكري من صنع يديه (وقد حصل ذلك أساسا بفعالية النشر بعد عام ١٩٧٥ لكتاب إجراءات البحوث الاجتماعية تحت إشرافه)، وبدلا من ذلك، سقط في أيدي دور النشر متعددة الجنسيات والمتعاملين في السوق الثقافية الدولية. وأخيرا، سأعطي بعض الاهتمام بكتاب التمييز، المنشور بالفرنسية في عام ١٩٧٩ بوصفه تتويجا للبحوث الامبيريقية المنشورة لأول مرة باسم "تشريح الذوق" في ١٩٧٦ في كتاب إجراءات البحوث الاجتماعية، والمنشور بعد ذلك بالإنجليزية في غلاف عادي في دار روتليدج في ١٩٨٦، ومن يومها شرعت دار بوليتي بريس في نشر أعماله وواصلت هذا، وإن بشكل احتكاري تقريبا، منذ ذلك الحين.

باختصار، يمكننا القول إن مأزق بورديو كان يتمثل في أن مشروعه الشخصي من البداية تبنى المنهج العلمي الاجتماعي في تحليل السلوك الثقافي والأشكال الثقافية، وظل هذا ممكنا في إطار التقليد الفرنسي، ولكن الخطاب الأنجلو أمريكي الذي حرر الثقافة، وفصلها عن جذورها الاجتماعية ووظيفتها الاجتماعية، قد تزايدت سيطرته دوليا على مجال التمثيل الثقافي. وقد أراد بورديو كلا من

مقاومة وتوظيف قوة المجال الدولي الذي أخذت فيه أعماله في الانتشار بعد نهاية السبعينيات. وهنا مكمن التناقض في موقف بورديو العام، فهو يريد تعبئة الحقل الذي يقوم خلسة بتحييد رسالته.

الوظيفة المتناقضة للحقل الفكري في نظرية بورديو

لقد جادل بورديو دائما بأن علينا أن نحترس من وقوع تصوراتنا الشخصية تحت هيمنة أساليب رؤية العالم التي تحت سيطرة السلطة المهيمنة. وقد آثر أن يقتبس من توماس برنهارد، بالذات، على سبيل المثال، في بداية المحاضرة التي ألقاها في أمستردام في يونيو ١٩٩١، وأدرجت فيما بعد في كتاب العقل العملي (1998) تحت عنوان: "إعادة التفكير في الدولة: أصل وبنية الحقل البيروقراطي". فاقتبس من كتاب برنارد "السادة القدامى: كوميديا" ما يلي:

المدرسة هي مدرسة الدولة حيث يتحول الصغار إلى أتباع لها. وعندما كنت أمشي إليها، كنت أسير إلى الدولة، ومنذ أخذت الدولة في تدمير الناس، كنت أمضي إلى المؤسسة التي تدمر الشعب.

(Bourdieu, 1998: 35)

وقد أشار إلى أن المقطع الوارد في الرواية وافق قصده جيدا طالما كان هدفه في المحاضرة هو، "إخضاع الدولة وفكرها لنوع من الشك القطعي" (ibid.: 36). ولم يلق المحاضرة إلا بعد وقت طويل من نشره لكتاب نبلاء الدولة (1989) -المترجم إلى الإنجليزية بنفس العنوان في عام ١٩٩٦- الذي حلل فيه السبل التي مكنت المؤسسات التعليمية الفرنسية الخاصة -المدارس الثانوية- من الحفاظ على السلطة السياسية لأقلية متميزة في المجتمع الفرنسي، ولكنه طرح فكرة مماثلة قبل ذلك بكثير في "تظم التعليم ونظم الفكر" (1967) المترجم إلى اللغة الإنجليزية بنفس الاسم في كتاب الشباب والمعرفة والتحكم (1971). وفي ذلك التاريخ، كان بورديو يحاول

تعريف موقفه من البنيوية. وكان قد أنهى مؤخرا ترجمته لكتاب بانوفسكي (العمارة القوطية والفكر المدرسي) (نشر بالفرنسية عام ١٩٦٧) وأخذ يدرك ذلك - كما أوضح هذا كتاب "حول السلطة الرمزية" (الذي قدمه في صورة محاضرة في جامعة هارفارد في عام ١٩٧٣ ونشره في الترجمة الانجليزية في كتاب جي بي تومسون المحرر والمعنون بـ"اللغة والسلطة الرمزية"، ١٩٩١ -حيث عالج بانوفسكي الكانطية الجديدة متجاوزا تحليل كاسيرر للأشكال الرمزية الترانسدنتالية نحو تحليل سوسيولوجي لآليات الهيمنة التي تسهم في فرض التماثلات بين الممارسات التعليمية والأذواق الاجتماعية، فقد أظهر بانوفسكي أن الصلة البنيوية بين العمارة القوطية والفكر المدرسي لها أصل اجتماعي بفضل دور هيئة المناهج الدراسية للمدارس الكاتدرائية. فالتوجه العقلي المنظم لا يعتبر نتاج خصائص الإنسان العامة ولكنه نتيجة لظروف اجتماعية معينة، فالذوق المعماري السائد في فترة ما هو نتاج النظام التعليمي المهيمن. وقد أظهر هذا لبورديو حاجته لتطوير فهم للاستراتيجيات المحتملة التي قد تمكن الأفراد من تحدي الآليات التي تحت سيطرة العقول.

وإلى جوار قناعة بورديو بضرورة مقاومة ممارسة أجهزة الدولة للضبط الاجتماعي من الداخل، كان هناك اقتناع قوي أيضا بأنه لا يمكن تعديل المؤسسات السائدة وطرق التفكير المهيمنة أو تدميرها من الداخل - فلا يمكن تغيير البنى القمعية إلا من خلال عملية إعادة بناء لا تنكر الواقع الظاهري السائد سلفا. ولعل الموقف ما بعد البنيوي الذي أخذ بورديو في توضيح معالمه في الستينات، موقف لا يسعى لنفي فوائد التحليل البنيوي. وعلى النقيض، فإن النظم المتراكمة لفكر الأجيال السابقة يتشبع بها الفاعلون من الناس من خلال عملية انتقال جيلي، فالأجيال الجديدة هم "ورثة" استعدادت الفعل القديمة والحاضرة - تطبعهم، باستخدام مصطلح بورديو- المقيدة بالتنشئة المبكرة. وهذه الاستعدادت الموروثة والمقيدة تنخرط في البنى المشيأة التي هي في حد ذاتها أشكال مؤسسية للتطبع المهيمن. حيث تمارس الفاعلية البشرية حرية محدودة، حتى يتسنى لها تعديل تلك البنى

الاجتماعية التي نجحت تاريخيا في الوصول إلى وضع موضوعي خارج سياق التاريخ. ولعل هذا هو الجانب الإيجابي في ثنائية الفاعلية مقابل البنية عوض عن البعد المقهور المسيطر عليه عقليا الذي أكد عليه اقتباس توماس برنارد الذي بحثه بورديو في "الحقل الفكري والمشروع الخلاق" الذي نشره لأول مرة في عام ١٩٦٦ في إصدار "الأزمنة الحديثة" الذي خصص لـ"مشكلات البنيوية". فالفنان الفرد أو المفكرون لا ينتجون أعمالهم في فراغ، بل إن سياقات إنتاجيتهم يمكن تفسيرها اجتماعيا. ومع ذلك، لم يكن بورديو مهتما بتقديم دراسات في سوسيولوجيا الفن أو العلم أو الأدب التي من شأنها أن تفسر الإنتاجية بأثر رجعي، فمشكلة هذا النوع من البنيوية أنه يفرض نموذجا من التفسير البنيوي للصراعات الفعلية بين فاعلية المنتجين والبنية، فالمشاريع الخلاقة عند بورديو ليست مستقلة، بل مشاريع لابد أن توضع في "الحقول الفكرية" للتلقي التي هي جزء لا يتجزأ من عملية الإبداع ذاتها. وبعبارة أخرى، فإن أي كاتب ومفكر يعمل بموجب مجموعة من الدوافع المزروعة فيه من أجل الكتابة والتفكير التي هي نتاج التربية المبكرة أو التعليم في مرحلة البداية. وبالمثل، مع ذلك، ليس فعل الكتابة مجرد حرية تعبير عن هذا الميراث الذاتي، فالإنتاج الفكري هو تفاوض ثابت أو وساطة بين دافع التعبير عن الذات والحاجة إلى التواصل على نحو مجدٍ ضمن الخطاب المشترك الذي اكتسب قدرا من الموضوعية؛ ذلك أن العلاقة بين الحقل الفكري والمشروع الإبداعي علاقة تبادل بينما العنصران متغيران بلا حدود أو طارآن.

الوظيفة المتناقضة للحقل الفكري في ممارسة بورديو: التحليلات الجزائرية وخطاب المثاقفة

كان موقف بورديو متناقضا جوهريا لأنه أراد أن يصر على أن أفكارنا مشروطة جزئيا بأفكار أسلافنا أو أساتذتنا بينما يريد أيضا أن يؤكد على أن اعترافنا بهذا الموقف يمكننا من ممارسة بعض الحرية المحدودة في تحريك الحقل

الذي يحيط بنا. وكان هذا هو أساس غموض موقفه بصدد النظرية الثقافية؛ فمنذ اللحظة الأولى التي نشر فيها كتابه (سوسيولوجيا الجزائر) (1958)، كان بورديو من المهتمين بالثقافة والتكيف الثقافي، ويمكن القول: أن ذلك كان دائما مشروعه الإبداعي لفهم عمليات التبادل الثقافي، وهذا مشروع مستمد من البداية من دراسته الفلسفية في مدرسة المعلمين العليا. ولما تأثر بوضوح بقراءة هوسرل وهيدجر وسارتر وميرلو بونتي، ارتبطت اهتماماته بكتاب سارتر (خطاطة لنظرية العواطف) ([1936] 1962)، وكانت بمثابة محاولة، متبعا هيدجر، لإدخال البعد الزمني في الظاهراتية الوصفية. فقد قال بأن مشكلة التبادل الثقافي امتداد لمشكلة الذاتية المشتركة من أجل الظاهراتية الوجودية، وفي مقابلة له عام ١٩٨٥، قال بورديو عن عمله الميداني الباكر في الجزائر بأنه نشأ من بحثه "في ظواهر الحياة العاطفية"، أو على نحو أدق في البنى الزمنية للتجربة العاطفية (Bourdieu, 1990: 6–7). وكانت مشكلة بورديو الأولى، مع ذلك، هي وضع مشروعه في الحقل الفكري القائم.

ولم يكن هناك شيء في دراسة بورديو الفلسفية التي من شأنها أن تجعل له تصورًا لأوضاع لها صلة "بالثقافة". فلم يبد انشغالا بعناصر التاريخ الثقافي المنقول إلى فرنسا علي يد ريمون آرون في كتابه (الفلسفة الألمانية) (1938). فقد ظل دائما على عداء لمحاولات دلتاي وريكرت وغيرهما لإيجاد منهج تحليل تأويلي لدراسة الثقافة والمجتمع مختلف عن المنهج العلمي الذي هو إرث الوضعية. فقد تعرض للظواهر الخام في الجزائر وكان ميله لفهم العلاقات الذاتية في سياق التغير الاجتماعي المفروض مع التدخل الاستعماري من الخارج، وحتى يتسنى له التوصل لهذا الفهم، كان بحاجة إلى جهاز مفاهيمي، ولعل ببليوجرافيا كتابه (سوسيولوجيا الجزائر) تقدم دليلا على تلمذته الفكرية، حيث تدرج الببليوجرافيا نوعين رئيسيين من النصوص. الأول، يحمل قراءة بورديو لسجلات التاريخ الاجتماعي في شمال إفريقيا وإسلام شمال أفريقيا. والثاني، يحمل قراءته للكتب

التي زودته بالتوجيهات المنهجية. فقد استشهد بكتاب فيبر مقالات في علم الاجتماع الديني، ولكن، أساسا، يبدو أنه كان قد تعلم ذاتيا إلى حد كبير بالرجوع إلى الكتب الأمريكية التي تتناول التبادل الثقافي. فنجد على سبيل المثال أن البيليوجرافيا تعرض للتالي: لكتاب هيركوفيتش (التبادل الثقافي)، الصادر عام ١٩٣٨؛ وكتاب كيسينج التغير الثقافي (مطبعة جامعة ستانفورد، ١٩٥٣)؛ وكتاب (ميد الأنماط الثقافية والتغير التقني) (كتاب مينتور، ١٩٥٥)؛ وكتاب سيجل (التبادل الثقافي) (مطبعة جامعة ستانفورد، ١٩٥٥)؛ وكتاب سبايسر (المشاكل الإنسانية في ظل التغير التكنولوجي) (١٩٥٥).

إن الكتب التي يستشهد بورديو بها تقع ضمن فئتين. أولها، تلك التي تتناول بالتحديد فهم التبادل الثقافي في ضوء الإتصال الثقافي والاتصال العنصري، والثانية، معنية بالعلاقة بين التغير الثقافي والتكنولوجي. والأولى هي بالأساس نتاج عمل فترتي العشرينات والثلاثينات، في حين أن الثانية نتاج الانشغال الأمريكي بعد الحرب العالمية الثانية بالتحديث العالمي بالتقدم التقني. وأود أن أركز على تأثير هيركوفيتش.

ففي عام ١٩٣٥، قامت لجنة الشخصية والثقافة في مجلس بحوث العلوم الاجتماعية الأمريكية بإنشاء لجنة فرعية حول التبادل الثقافي مكونة من ريدفيلد، ولينتون وهيركوفيتش. ولاحظت اللجنة أن التبادل الثقافي مفهوم غير واضح. وأعرب أعضاؤها عن اعتقادهم بأن "سلسلة من الدراسات المعدة وفقا لخطة أو مخطط ستكون مفيدة للغاية لاختبار فرضيات معينة" (Linton, 1940). وتوصلوا لتقرير سعى للتعريف بالمصطلحات لتحفيز الدراسات التي ستجرى في المستقبل لكي تجرى ضمن إطار مفاهيمي مشترك. كان هناك، بعبارة أخرى، محاولة لتحليل التبادل الثقافي تحليلا علميا.

إن كتاب هيركوفيتش الصادر في ١٩٣٨ ملحق بتقرير عام ١٩٣٦ الذي قدمته اللجنة الفرعية، لكن المؤلف كتب مقدمة طويلة واصل فيها توضيح التعاريف وأعرب فيها عن بعض تحفظاته الشخصية على التقرير الذي تم تأليفه بالمشاركة. وقد أكد على أن تحليل التبادل الثقافي يتضمن دراسة حاملي الثقافة، فكتب يقول: "للحظة، من المفترض مع ذلك أن الثقافة لا وجود لها بعيدا عن البشر، حيث أن الاتصال بين الثقافات قد أكد أن الاتصال الثقافي هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تنشر الثقافة بين الناس أو من جيل لجيل" (Herskovits, 1938: 11). وكان لهذا الرأي دلالات منهجية ترتبط بالتعليم الأصلي لهيركوفيتش كمؤرخ. ويردف قائلا: "هذا الاستخدام للتاريخ الحقيقي يميز دراسات التبادل الثقافي، بدلا من افتراضات الاتصال التاريخي التي تنهض على إعادة البناء الحاصلة بتحليلات التوزيع" (ibid.: 15).

ويقضي هيركوفيتش قدرًا كبيرًا من الوقت للتمييز بين الاستيعاب والانتشار والتثاقف. وفرضيته هي أن التبادل الثقافي هو الاتصال المتبادل حيث ينطوي الاستيعاب على التأكيد. ويقتبس مستحسنا التعليق التالي: "تعتبر مشكلة التبادل الثقافي، عندما ننظر إلى تكيف الهنود الحمر مع الثقافة الأوروبية، هي مشكلة الاستيعاب" (ibid.: 7).

وهو يوضح أيضا التمييز بين الانتشار والتقليد. فيكتب:

يتناقض الانتشار، هذه العملية التي بفضلها تنتشر الثقافة في المكان ... مع التقليد، الذي يمثل الوسيلة التي تستمر بها ثقافة معينة مع الوقت؛ وتنقل مضمون الثقافة من جيل إلى آخر داخل المجتمع نفسه. (ibid.: 13)

كما شدد على ضرورة استغلال التاريخ المعروف في وصف عمليات التبادل الثقافي وقال بأن دراسة التبادل الثقافي معنية أساسا بإجراءات البحث الأنثروبولوجية العادية لكنه اعتقد أن هناك نقطة لابد من الالتفات لها، وأعرب عنها على النحو التالي:

وفي حين يتم فيه دراسة الثقافات الأوروبية والمحلية التي في تواصل، نجد أن الباحث يسلم بالعناصر الثقافية الخاصة به، وبالتالي فالأمر يستدعي القيام بالحفاظ على الوصف الإثنوجرافي من الإهمال. (ibid.: 18).

وأخيرا، أعطى هيركوفيتش اهتماما مفصلا بالمنهجية التي تتبنى المقاربة التاريخية في تحليل التغير الثقافي. وأصر على إمكانية "إعادة بناء حياة الناس كما كانت قبل نشوء عملية التبادل الثقافي". (ibid.: 23) وأن إعادة البناء هذه هي أساس قياس عملية التبادل الثقافي.

إن كتاب هيركوفيتش قد أفاد بوضوح تطبيقات بورديو، ومثل بالنسبة لعمله كتيبا أو كتابا دراسيا. بادئ ذي بدء، قبل بورديو التوجه نحو افتراض غياب العامل البيولوجي والعنصري في عملية التبادل الثقافي؛ ولذلك لم يلتفت بورديو إلى الاختلافات العرقية في دراسته للتغير الثقافي الحاصل في الجزائر، وتبنى ثانيا مقاربة هيركوفيتش التاريخية. فجوهر الكتاب هو طرح إعادة بناء للوضع الجزائري الراهن، حسب ما أوصى هيركوفيتش. الأهم من ذلك، اشتراكهما في رؤية ما ينطوي عليه تعريف "ثقافة" المنطقة الجغرافية من صعوبة، وهنا نجد الفقرة الافتتاحية من الكتاب دالة على ذلك:

من الواضح أن الجزائر، حال النظر إليها بمعزل عن بقية المغرب العربي، لا تشكل وحدة ثقافية حقيقية. ومع ذلك، قصَرت بحثي على الجزائر لسبب واضح. وهو أن الصدام بين الحضارة الأصلية والأوروبية هنا كبير.

(Bourdieu, 1958: 5; Bourdieu, 1962: xi)

فقد كان مُصرِا، بعبارة أخرى،على أن محرك تحليله لم يكن الرغبة في فهم هوية ثقافية محددة سلفا، بل الرغبة في فهم العمليات الثقافية التي تشكل الهوية

الثقافية للجزائر. ففكرة التعامل مع الجزائر باعتبارها وحدة ثقافية طريقة صعبة، وسرابًا يقع في المنتصف بين أسلوب بناء السكان الأصليين وتصور المراقبين.

من تحليل التبادل الثقافي إلى علم اجتماع التربية

ثم علم اجتماع الفعل الاجتماعي

وعلى الرغم من دراسته التاريخية، كان هيركوفيتش لا يزال محصنا ضمن إطار التفكير الذي يتطلب منه محاولة إيجاد تفسيرات علمية لظواهر التبادل الثقافي. ومن هنا كان من المهم بالنسبة له الفصل بين عملية التبادل الثقافي وعملية الاستيعاب الثقافي وبين عملية الانتشار الثقافي والتراث لتمييز نوع بعينه من الظواهر يمكن أن نطلق عليه ظاهرة التبادل الثقافي وأن يبحث بمقتضاها. وعلى النقيض من ذلك، وجه بورديو اتجاهه الظاهراتي لتناول نفس المشاكل. وهذا معناه أنه لم يكن مهتما في تحليل عملية التكيف بين الثقافات تحليلا نظريا، ولكن بدلا من ذلك، سعى لتحليل ما يجري من تعديلات على قيم الناس الذين رحلوا قسرا من وضع ثقافي إلى آخر. فقد كان مهتما بأمرين؛ الطرق التي تم بها الحفاظ على القيم التقليدية عبر الأجيال داخل القبائل الجزائرية والطرق التي كيَّف بها الأفراد تلك القيم حال تعرضهم لمواقف جديدة عليهم.

ولقد ظهرت الترجمة الانجليزية لكتاب (سوسيولوجيا الجزائر) –تحت عنوان الجزائريون– في ١٩٦٢ مع مقدمة كتبها ريمون آرون. وآرون عالم اجتماع كبير وقف بالنسبة له بمنزلة المعلم في السنوات القليلة الأولى من الستينيات، ولكن في تلك السنوات نفسها، حضر الحلقات الدراسية لليفي ستروس ويتضح من الطبعة الثانية من كتاب سوسيولوجيا الجزائر (1961) أنه قد أجرى تغييرات مبدئية تسعى لتأمين أوراق اعتماده كأنثروبولوجي. وفي الوقت نفسه، فإن مؤلفاته العمل والعمال في الجزائر (1961) والاقتلاع: أزمة الزراعة التقليدية في الجزائر (1964) قد نُشِرَا على نحو متأخر قليلا في

١٩٦٠-١٩٦١ مباشرة قبل استقلال الجزائر. فقد قصد بورديو إلى جعل منشوراته مساهمة في النقاش السياسي حول الوضع في الجزائر ومستقبله، فبعض مقالاته الأولى نشرت في إصدار الأزمنة الحديثة مما يدل على ميله إلى تقديم تقارير عن أبحاثه التي تنخرط في السياسة عوض أن تكون مساهمات في الخطابات الأكاديمية. ولولا كون آرون عالم اجتماع سياسي، لن يكون هناك معنى لقيام بورديو بنقل استنتاجاته في مجال العلوم السياسية. ومرة أخرى في فرنسا في عام ١٩٦٢ - عمل في جامعة ليل ومع جماعة آرون البحثية في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية -وواصل انشغاله بالتبادل الثقافي في تحليله لتجارب الطلاب، وكان هناك شك في المجال الذي ينبغي أن توضع في إطاره أعماله. ونشر التقرير البحثي باعتباره ورقة عمل للمركز الأوروبي لعلم الاجتماع في عام ١٩٦٤ تحت عنوان الطلاب وتعليمهم، في حين نشر كتابه الهام الذي عدل هذا التقرير تحت عنوان الورثة: الطلاب والثقافة (1964).

إن التوجه الأنثروبولوجي للكتاب، المعبر عنه في العنوان، قد أكد عليه بورديو بالإتيان باقتباس افتتاحي لمارجريت ميد، لكنه سريعا ما اعتبر مساهمة في علم الاجتماع التربوي. فهناك جانب واحد في عمل بورديو في الستينيات يبدو واقعا داخل ميدان علم الاجتماع التربوي، وقد بلغ ذروته في كتاب (إعادة الإنتاج) الصادر عام ١٩٧٠ الذي كان له عنوان فرعي هو: عناصر لنظرية حول نظام التعليم. وكان هذا النص نقطة تحول، سواء فيما يتعلق بمقاربته لتحليل الظواهر التعليمية والثقافية، وما يتصل بظهور حقول تلقي منافسة عبر الحقول الفرعية الوطنية. ولقد جادلت في مكان آخر (Robbins, 2000) بأن تحليلاته للظواهر الثقافية في الستينات (فيما يتعلق بالمتاحف والمعارض الفنية وبالتصوير الفوتوغرافي، والمنشورة على التوالي، في كتاب (محبة الفن) ١٩٦٦، وكتاب (وسيط الفن) الصادر في ١٩٦٥) لم تتحرر من الإطار التصوري المهيمن لعلم اجتماع التربية. خلال الستينات، كان اهتمام بورديو بالاطلاع على مختلف الأشكال الثقافية ارتبط برغبته في الاطلاع على حال التعليم ومشكلة الهيمنة داخل النظام

التعليمي للافتراضات الثقافية الخالصة. وقد افتتح كتاب إعادة الإنتاج الطريق إلى دراسة الأشكال الثقافية في حد ذاتها. ومن الهام أن بورديو وحَّد هذا السعي بإطلاق مجلته الخاصة – إجراءات البحث في العلوم الاجتماعية – في عام ١٩٧٥، وبدأ العدد الأول بمقال – "المنهج العلمي والتدرج الاجتماعي للموضوعات"(Bourdieu,1975) – الذي أصر فيه على أن السمة المشتركة لتطبيقاته هي إخضاع جميع الظواهر لمنهج البحث في العلوم الاجتماعية بغض النظر عما إذا كانت الظواهر على هذا النحو قد يكون لها موضوع" محدد سلفا". فقد سعى بورديو للتصدي لانتشار "صور من علم اجتماع" – التربية والثقافة والدين، أو أيا ما كان – وإلى التصدي للتطبيقات الاجتماعية والممارسين لها بحيث أن يحتفظ مثلا علم اجتماع الدين بمركز مهيمن بالمقارنة مع علم اجتماع الرياضة. فإنشاء المجلة، بالتركيز تحديدا على غاية البحوث، كان محاولة متعمدة للخروج على مسار المجلات ذات الموضوع المحدد ومؤسسة الممارسة البحثية القائمة على المنهجية عوضًا عن الموضوعات الظواهرية.

وخلال نفس الفترة عندما بدأ بورديو بناء "حقله الفكري" عن طريق مجلته، أدرك أيضا الآثار التشويهية المترتبة على التواصل بين مختلف الحقول الفكرية الوطنية. وامتدت السنوات التي شهدت مولد كتاب (الأكاديمي) من الفترة التي انتقل فيها من الاشتغال بعلم اجتماع المعرفة إلى المرحلة التي أدرك فيها بأن هذا الفرع العلمي يمكن أن يصبح شكلا من أشكال العمل الدولي العابر للثقافات.والكثير من المعلومات الواردة بهذا الكتاب جمعت عام ١٩٦٨ حين استخدم "علم اجتماع المعرفة" في تحليل وضع التعليم العالي في باريس، وكانت هذه الفترة مرحلة كتاب (مهنة علم الاجتماع) (1968) وكتاب (الحقل الثقافي وإبداع مشروع) (1966)، وكتاب "علم الاجتماع والفلسفة في فرنسا منذ عام ١٩٤٥" (1967) ودراسته حول بانوفسكي، التي كان يدافع فيها عن "علم اجتماع " باعتباره شكلاً من أشكال "القطيعة المعرفية" الباشلارية، وبدأ أيضا شرح التركيز ما بعد البنيوي على الفاعلية

الذي قدمه في كتابه الخطوط العريضة لنظرية الممارسة (1972). ويمثل كتاب (الأكاديمي) مراجعة لبيانات سابقة في ضوء عمله في السبعينيات، وخاصة مشروع " الباترونات" الذي نشر لاحقا تحت اسم نبلاء الدولة (1989)، ومن عمله، بالطبع، على دراسة الذوق الذي بدأ من مقالة له بعنوان "تشريح الذوق" حتى كتاب (التمييز) (1979). وبعبارة أخرى، كان نص (الأكاديمي) قادرا على فرض التحليل السوسيولوجي الذي فصله في كتاب "استراتيجيات التحول" (1973) وفقا لعلم اجتماع المعرفة. وهذا يعني أن النص لم يعد نصا في سوسيولوجيا الأفكار لكنه نص في سوسيولوجيا استغلال الأفكار في موضعة الفاعلين الاجتماعيين –أي وضع الفاعلين والأفكار في مجالات التنافس على السلطة والاقتصاد.

وبحلول موعد نشر(الأكاديمي) (1984b)، كان الكتاب مع ذلك نصا ليس فيه مجرد تحليل بسيط يدرك العلاقة بين الفاعلية والبنية في التعليم العالي بباريس (بما في ذلك الإدراك المتروي لموقفه وفاعليته). بل كان أكثر من ذلك، فالنص أداة فاعلية بورديو. وفي وقت قريب من تعيينه لرئاسة علم الاجتماع في الكوليج دو فرانس في عام ١٩٨١، كان بورديو مدركا بأنه على وشك أن يرتبط بمؤسسة امتلكت بالفعل "رأس المال المؤسسي" المعترف به، وهذه الصلة يمكن أن تؤثر عليه تأثيرا يضعه في تناقض. فمن ناحية، عززت المؤسسة سلطته الرسمية وقدرته على امتلاك سلطة مؤثرة لكنها، من ناحية أخرى، قد ترمز إلى التقليد التربوي الذي يبدو على خلاف مع الرؤية التربوية التي قدمها بورديو في أبحاثه الإمبيريقية في فترة الستينيات. والقضية التي بحثها بورديو في مقال عام ١٩٧٥ حول الموضة – "المصمم وتصنيفه" (Bourdieu and Delsaut, 1975) – كانت ذات صلة بموقفه الفكري الخاص. وكان بورديو يريد أن يُسخّر سلطة المؤسسة دون أن يفقد القناعات التي نشأت عن تطبعه الشخصي. ومن منتصف الثمانينيات، كان واعيا تماما بنفس التوتر تصنيفه العام والظروف الاجتماعية التي ولدت أبحاثه، والإطار المفاهيمي له، و نتائجه المنشورة. وكان مقال "أصل

مفهومي التطبع والحقل" (1985) محاولة منه أن يطبق على مفاهيمه -عن ترو المقاربة التي كان قد قبل بها في مقالات باكرة له مثل "أصل وبنية الحقل الديني" (1971). فإذا اعتبرنا، كما جادل بورديو في كتاب مهنة عالم الاجتماع (1968) أن المفاهيم أدوات، عناصر في فن الاختراع، فما الذي يحدث لها عندما تصبح بعيدة عن الشروط التي تكون فيها ذات فاعلية أداتية ؟ وما هو رد الفعل المناسب لاستخدامها على نحو عملي لأغراض مختلفة في سياقات مختلفة؟

التحليلات الثقافية في إطار تدويل "الحقل"

كان بورديو يشعر بالقلق حول هذه المسألة الأساسية عنده وقلقه يكمن وراء الكثير من أعماله بين عامي ١٩٨٥ و١٩٩٥ وهو الوقت الذي، كما يبدو، قرر فيه أن تصنيفه خارج عن إرادته الشخصية وأنه لا يزال يمارس فقط نوعا من التأثير الذي أراده بالعمل الاجتماعي المباشر وبالاعتماد على سبل التواصل التي من شأنها الدخول للسوق العالمية للنصوص النظرية – بإدارة مشروع للنشر: وهو مشروع سلسلة أعمال معنونة بـ" أسباب الفعل"، والمشاركة في إنتاج فيلم، علم الاجتماع هو رياضة القتال، التشجيع القوي للحركات الاجتماعية في أوروبا. وتجلى قلق بورديو ذاته بقوة في تمهيد الطبعة الإنجليزية من كتاب (الأكاديمي) (1988) وفي المقالات التي ناقشت تحريف أعماله كمقال: "ملاحظات ختامية" من أجل فهم للأصول الاجتماعية للأعمال الفكرية" (1993)، الذي حدد إطارا لتحليل نقل الأفكار عالميا ونشر بالفرنسية تحت عنوان: "الظروف الاجتماعية لتداول الأفكار عالميا" (1990) ومقال "حيل العقل الإمبريالي" (2000)، الذي اهتم مباشرة بعملية نقل المفاهيم مثله مثل معظم المقالات التي وردت في كتاب (العقل العملي) (1998b)، التي تفكرت بصورة عامة في الدور العالمي أو المحتمل للمثقفين كمقال "الخاتمة: حول احتمال وجود مجال علم اجتماع العالم" (1991a) و"هيمنة العالمية: دور المثقفين في العالم الحديث" (1989).

وعلى الرغم من أن كتابه (التمييز) هو كتاب يتناول الثقافة، لم ير بورديو في نفسه مساهما في الدراسات الثقافية أو في تطوير نظرية الثقافة. وطوال السبعينيات، كان ينظر إليه في إنجلترا كباحث في مجال علم اجتماع التربية، كنظيره الفرنسي باسيل بيرنشتاين. فالمنظرون الإنجليز من أبناء جناح اليسار الجديد الذين كانوا مسؤولين عن تطوير الدراسات الثقافية جاؤوا جميعا من خلفيات فكرية في مجالات الآداب والعلوم الإنسانية والتاريخ. فانجذبوا إلى "الاتجاهات الجديدة لعلم الاجتماع التربوي" التي انطلقت مع صدور كتاب (المعرفة والهيمنة) المحرر عام ١٩٧١ على يد م. ف. د. يونج وتضمن مقالتين لباسيل برنشتاين وأخريين لبورديو- وهما "الحقل الفكري والمشروع الإبداعي" و"نظم التربية ونظم الفكر". وقد أعيد إنتاج هاتين المقالتين عدة مرات في إنجلترا خلال السبعينيات في ميدان علم الاجتماع التربية الذي ازدهر نتيجة لإنشاء الجامعة المفتوحة. وكان لريتشارد نيس تأثير على نقل تلقي أعمال بورديو من ميدان التربية إلى حقل الدراسات الثقافية البازغ، فترجم مقالتين قصيرتين له في عام ١٩٧٧ عندما كان يعمل في مركز الدراسات الثقافية المعاصرة، في نفس السنة التي نشر فيها ترجمته لكتاب إعادة الإنتاج لبورديو. فكان من جراء ذلك أن ناقش ستيوارت هول عمل بورديو في كتابه حول الأيديولوجيا (1978) في حين قامت دورية الإعلام والثقافة والمجتمع بترجمة مقتطفات من كتاب (التمييز) في العدد الثاني لها (1980) بمقال استهلالي حول بورديو كتبه نيك جارنام وريموند ولیامز تحت عنوان "بيير بورديو وعلم اجتماع الثقافة". فأصبح بورديو مرجعا نظريا للراديكاليين من نقاد الأدب الإنجليزي والمؤرخين الذين تواطأوا على تجاهل موقفهم المؤسسي بنقل رأس المال المرتبط بالعلوم الإنسانية إلى حقل جديد هو الدراسات الثقافية. وكان تبني الدراسات الثقافية استراتيجية لإعادة تغيير المسار للحفاظ على سلطتهم المؤسسية، فكان تلقي أعمال بورديو على المستوى النظري من أجل إضفاء الشرعية على

التحليل الثقافي، دون أي إشارة إلى تحليلات بورديو في مجال التربية أو إلى نظرية المعرفة الواردة في كتاب الخطوط العريضة لنظرية الممارسة.

كان هناك استفادة من الاتجاه المقابل في الآن ذاته. حيث نقل بورديو عن كتاب وليامز المعنون بـ"الثقافة والمجتمع" مرات عدة في "الحقل الفكري والمشروع الابداعي"-رغم أن بورديو اتخذ موقفا واضحا من ويليامز في دفاعه عن الاعتراف بوجود "بنى شعورية" بالتاريخ معتبرا ذلك الموقف نوعا من البنيوية الناعمة. فقد قدم عمل وليامز لبورديو بعض التحليلات التي دعمت نقده ما بعد البنيوي. وقد أقام بورديو حلقة دراسية في مدرسة المعلمين العليا أواخر الستينيات التي نشأ عنها تحليلاته لأعمال فلوبير ومانيه. وفي ذلك كان يطور علم اجتماع الثقافة بدلا من تحليل العلاقة بين "الثقافة" و"المجتمع". وفي الوقت نفسه، ترجم باسيرون كتاب هوجارت أغراض محو الأمية تحت اسم ثقافة الفقراء في عام ١٩٧٠. وفي المقدمة غيّر باسيرون مسار الكتاب من السياق الإنجليزي للدراسة الأدبية والثقافية إلى الميدان الفرنسي للأنثروبولوجيا الاجتماعية. وبالمثل، كانت هذه الفترة أوائل السبعينيات التي شهدت تعزيز التلقي الفرنسي لأعمال باسيل برنشتاين للعمل على إقامة الروابط بين الرموز اللغوية ورأس المال اللغوي والتحصيل العلمي. فتلك الجوانب الفكرية الإنجليزية التي كانت تربط بين سوسيولوجيا اللغة والتعليم، قد استوعبت في مركز علم الاجتماع الأوروبي. ولذلك عندما أصدر بورديو كتاب (إجراءات البحوث في العلوم الاجتماعية) في عام ١٩٧٥، كان قادرا أن يستغل تنظير المثقفين الإنجليز من أبناء اليسار الجديد وفق شروطه الخاصة قبل أن يبدأوا بدورهم في استغلاله لتحقيق أغراضهم. فالنظرة المتفحصة للمقتطفات المنشورة والمأخوذة من أعمال ويليامز وطومسون وهوبسباوم وكلينجيندر في كتاب (إجراءات البحوث) الصادر في أعوام ١٩٧٧، ١٩٧٦، ١٩٧٨ تبين لنا أن عملية الرد إلى السياق لها تأثيرها هنا في وضع النصوص المتلقاة في سياقها التاريخي والاجتماعي. فقد كان نتاج مسعى بورديو

من الأخذ عن هؤلاء المفكرين هو تقويض رؤيتهم النظرية في حين أخذوا يتطلعون إليه لكي ينالوا منه الشرعية النظرية لتنظيرهم غير المتروي.

إنتاج وتلقي كتاب التمييز كدراسة حالة لتبادل المفاهيم بين الأنجلوساكسونيين والفرنسيين

إن الإنتاج الفرنسي لكتاب (التمييز: النقد الاجتماعي للحكم) (1979) وتلقيه في المملكة المتحدة يعرض لنا دراسة حالة للتوتر الحاصل في تقديم ما قدمه بورديو بشأن الثقافة. وهو التوتر الذي يلقي الضوء على الظروف العالمية والاجتماعية للصراع القائم بين علم الاجتماع الثقافة والدراسات الثقافية من أجل الهيمنة.

وهذا النص الصادر عام ١٩٧٩ جمع حوله اهتماما يتواشج مع ما قدم مع مونيك دي سانت مارتن في "تشريح الذوق" المنشور في كتاب إجراءات البحوث في عام ١٩٧٦. ويستند هذا النص على البحوث الإمبيريقية التي أنجزت في الأصل في عام ١٩٦٣ نفس الوقت الذي صدر فيه كل من العمل الذي استغل بشكل منفصل للتعبير عن فكرة "رأس المال الثقافي" في ارتباطها بأذواق الطلاب ومعارفهم المسبقة (المنشور في كتاب الورثة، بورديو وباسيرون، ١٩٦٤) والعمل المقدم لتحليل الأغراض الاجتماعية للتصوير الفوتوغرافي (المنشور في كتاب فن العصور الوسطى، بورديو وآخرون، ١٩٦٥). وقد سارت المقالة الصادرة عام ١٩٧٦ على هدى الأبحاث التي أجريت أوانها. فالفكر الذي قاد صاحبه إلى كتابة كتاب (التمييز) لهو مرتبط بالبحوث الإمبيريقية السابقة عليه كما حصل مع كتاب (الأكاديمي)(1984b) الذي استند إلى التحليل السوسيولوجي للبنى المعرفية في باريس عشية أحداث مايو ١٩٦٨. وفي الحالتين، نجد أن النصوص الأخيرة غيرت مسارها عن البنيوية التي كانت قد أثرت على البحوث السابقة، وسعت إلى دراسة ديناميات الأوضاع الاجتماعية. وفي حين افترضت البحوث الإمبيريقية الأولى أن

المعارف والأذواق انعكاسات للظروف الطبقية، فإن الأبحاث الأخيرة جادلت بأن خيارات التعلم المكتسب والذوق هي استراتيجيات تبناها الفاعلون الاجتماعيون لتحقيق ذواتهم في إطار نظام اجتماعي دائم التقلب. بعبارة أخرى يمكن القول بأن بورديو سعى ما بين عامي ١٩٦٣ و ١٩٧٦ إلى رفض نهج التراث الماركسي في تحليل الثقافة الوارد أوانها في أعمال لوسيان جولدمان، لكنه قاوم بالمثل إغراء التوجه البديل الذي يرى المنتجات الثقافية منتجات متعالية أو خارج نطاق الدراسة السوسيولوجية؛ ولذلك بدأ مقدمة كتابه (التمييز) بالإشارة عمدا لمقالته الصادرة عام ١٩٧٢ بعنوان "سوق السلع الرمزية" مع الجملة التالية:

هناك اقتصاد للسلع الثقافية، ولكن هذا الاقتصاد لديه منطق محدد يجب علينا أن نعرض عنه لتفادي الحتمية الاقتصادية. وهذا يتطلب منا العمل أولا على تحديد ظروف حياة مستهلكي السلع الثقافية وأذواقهم . . .

(والترجمة من تصرفي Bourdieu, 1979: i)

هذا يعبر ضمنيا عن ابتعاد بورديو عن الماركسية، بينما ينبئ في الوقت نفسه برفضه لاحقا للحتمية الاقتصادية الواردة في الليبرالية الجديدة. وبالمثل، مع ذلك، بدأ بورديو الفصل الأول على النحو التالي:

قلما كان علم الاجتماع قريبا من التحليل النفسي الاجتماعي إلا حال مقاربته لموضوع من قبيل الذوق. . . وهنا يجد عالم الاجتماع نفسه في مجال يخلو بالكلية مما هو اجتماعي.

(Bourdieu, 1984, 9: 11)

كان هذا التوازن الذي تتمتع به أعمال بورديو هو بالضبط مصدر جاذبيته لليسار الجديد في إنجلترا الذي كان يرمي إلى تأمين هوية أكاديمية بتأليف الدراسات الثقافية. ولهذا فإن العدد الثالث من المجلد الثاني من دورية وسائل

الإعلام والثقافة والمجتمع الصادر في يوليو ١٩٨٠، الذي حرره نيكولاس جارنهام، قد ركز على أعمال بورديو. واحتوى العدد على مقال لجارنهام ويليامز بعنوان: "بيير بورديو وعلم اجتماع الثقافة: مقدمة" فضلا عن مقتطفين من كتاب (التمييز) المنشور مقدما بترجمة للنص الكامل، وترجمة لمقالة بورديو المعنونة بـ"إنتاج المعتقد الفكري: مساهمة في اقتصاد السلع الرمزية" **(1977)**. وكل الترجمات أعدها ريتشارد نيس الذي كان أحد أعضاء هيئة التدريس في زمن مركز الدراسات الثقافية المعاصرة في جامعة برمنجهام. وقد كتب جارنهام افتتاحية قصيرة للعدد الذي كان يتقدمه اقتباس من الجمل القليلة الأخيرة من ترجمة نيس لمقالة بورديو مخطط لنظرية الممارسة **(1972)**، المنشور بالإنجليزية بالعنوان ذاته في ١٩٧٧. هذه الجمل كما يلي:

إن رفض الاقتصاد والمصالح الاقتصادية، الذي ظهر أولا في المجتمعات ما قبل الرأسمالية على أرضية تخلت عنه من أجل بناء الاقتصاد على ما هو عليه، وجد لذلك ملجأه المفضل في مجال الفن والثقافة، موقع الاستهلاك النقي – من المال، بطبيعة الحال، ومن الزمن المحول إلى مال". عالم الفن هو الجزيرة المقدسة التي تعارض العالم اليومي الدنس للإنتاج معارضة دائمة وتدعو للمباهاة، وهو الحرم المقدس لنشاط مجاني لا مبال في عالم يعلو على المال والمصلحة الذاتية، ويطرح، مثل اللاهوت في الحقبة الماضية، أنثربولوجيا خيالية يتم التوصل إليها برفض مساوئ الاقتصاد.

(Bourdieu, 1977: 197, in Garnham, 1980: 207)

بدأ جارنهام مقاله الافتتاحي بالسعي لربط عمل بورديو بأجندة عمل الدراسات الثقافية التي اقترحها ستيوارت هول في مقال "الدراسات الثقافية: نموذجان"، المنشور في العدد الأول من المجلد الثاني من "الدورية الثانية". وفيه جادل هول بأن "البنيوية" و"مذهب الحتمية الثقافية" لن يقوما مقام " النماذج النظرية

المكتفية بذاتها" بل لها "دور مركزي تفتقد كل النماذج النظرية المنافسة الأخرى فرصة القيام به لأنهما يتناولان المشكلة الأساسية للدراسات الثقافية". وواصل جارنهام الاقتباس من هول بشأن هذه المشكلة الأساسية، قائلا عن هول ما يلي: "إن القيام بحل هذه المشكلة الأساسية سوف يوجه الدراسات الثقافية لتفض توترات لا تنتهي بين المثالية ونزعة الرد لسبب واحد ... وتواصل الطموح صوب نظرية مادية للثقافة عن حق" (Garnham, 1980: 207). وبالتأكيد كان بورديو يسعى إلى تجنب كل من المثالية ومذهب الرد لسبب وحيد، لكن كما رأينا، فإن هذا يعني، عنده، إدراك "اقتصاد" السلع الثقافية دون قبول بالحتمية الاقتصادية. وكان لا يسعى إلى "التبشير بوعد إنشاء نظرية مادية للثقافة على النحو الصحيح" ولكن، بدلا من ذلك، كان يرمي إلى الوعد بنظرية سوسيولوجية حقيقية حول الثقافة لديها القدرة على إخضاع اقتصاد الإنتاج الثقافي واستهلاكه للتحليل السوسيولوجي. ومما له دلالته أن الجملة الافتتاحية لكتاب (التمييز) المنقولة سلفا تم تقليصها في ترجمة ريتشارد نيس. فنص بورديو يقول: هناك اقتصاد للسلع الرمزية، لكن له منطق محدد لابد أن ينأى عن الحتمية الاقتصادية." (Bourdieu, 1979: i) ويترجمها نيس على النحو التالي: "هناك اقتصاد للسلع الثقافية، لكن له منطق محدد. ويسعى علم الاجتماع إلى تهيئة الظروف التي يولد فيها مستهلكو السلع الثقافية وتتربى أذواقهم (Bourdieu, 1984a: 1). فالملاحظة السلبية الصريحة عن الحتمية الاقتصادية يتم حجبها تماما، كذلك في استخدام اقتباس من كتاب مخطط لنظرية الممارسة، لم يقم جارنهام بالإشارة إلى حقيقة توضيح بورديو لفكرة أن إنكار المصلحة الاقتصادية يأخذ أشكالا مختلفة بحسب الظروف الاجتماعية المتباينة. وباختصار، فإن الاستجابة المبكرة لكتاب التمييز تشير إلى أن هناك محاولة لتجاهل رفض بورديو للحتمية الاقتصادية في صورتها المادية الماركسية. فكانت المحاولة الرامية للإفادة من عمل بورديو محاولة لتكييفه مع الحتمية الاقتصادية التي كان يسعى لتفاديها.

خـــاتمــة

إن المساحة لا تسمح لنا لإجراء فحص تفصيلي لتقديم الدراسات الثقافية في الفترة من عام ١٩٨٠ حتى الوقت الحاضر. وأود أن أقترح ببساطة بأنه مع تراجع تأثير الماركسية، ازدهرت افتراضات حرية الثقافة. وأصبح من الواضح لـــذلك أن بورديو كان ينبغي أن يعتني بوجود "الدراســـات الثقافيـــة"، و"النظريـــة الثقافيـــة" باعتبارها مظاهر ضبط لأنواع من الاعتراضات الأيديولوجيـــة و"الأرســـتقراطية" للمجال الاجتماعي الذي سعى لكشفها في تحليـــل اختلافـــات الـــذوق فـــي كتـــاب (التمييز). ولم يسع بورديو إلى تفصيل القول في أي نظرية ثقافية. وعمـــل علـــى إخضاع مجمل الظواهر الثقافية للتحليل الاجتماعي، ولعل الامتداد الطبيعـــي فـــي التسعينيات للطرق التي أجرى بها بورديو بالمشاركة سلفا التحليلات السوسيولوجية للمعرفة والتعليم والفن والتصوير الفوتوغرافي والذائقة هـــو التحليـــل الاجتمـــاعي لظواهر الدراسات الثقافية باعتبارها موضوعًا داخل مؤسسات التعليم العالي، وهذا الدور لا يزال يتعين القيام به بعد وفاته. وما زلنا بحاجة لإجـــراء دقيـــق للتحليـــل الاجتماعي لعمليات التمييز الاجتماعي التي تتضمنها مفاهيم الثقافة التي تفترضـــها الدراسات الثقافية والنظريات المرتبطة بها.

المراجـــــع

Bourdieu, P. (1958) Sociologie de l'Algérie. Paris: Presses Universitaires de France.

Bourdieu, P. (1962) The Algerians. Boston: Beacon Press.

Bourdieu, P., Darbel, A, Rivet, J.-P, and Seibel, C. (1963) Travail et travailleurs en Algérie, Paris-La Haye, Mouton.

Bourdieu, P., and Sayad, A. (1964) Le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Álgérie, Paris, Ed. de Minuit.

Bourdieu, P. and Passeron, J.-C. (1964) Les héritiers. Paris: Editions de Minuit.

Bourdieu, P., Boltanski, L., Castel, R., and Chamboredon, J.-C. (1965) Un art moyen. Paris: Editions de Minuit.

Bourdieu, P. (1966) 'Champ intellectuel et projet créateur', Les Temps Modernes, 246. Translated as Bourdieu, 1971b.

Bourdieu, P., Darbel, A. and Schnapper, D. (1966a) L'amour de l'art. Paris: Editions de Minuit.

Bourdieu, P. and Reynaud, J.D. (1966b) 'Une sociologie de l'action, est-elle possible)', Revue française de sociologie, VII, 4.

Bourdieu,P. and Passeron, J.-C. (1967)'Sociology and philosophy in France since 1945', Social Research, XXXIV,1.

Bourdieu, P. (1967a) Postface to and translation of E. Panofsky, Architecture gothique et pensée scolastique, Paris: Editions de Minuit.

Bourdieu, P. (1967b) 'Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée', Revue internationale des sciences sociales, XIX,3.

Bourdieu, P. (1967c). 'Condition de classe et position de classe', Archives européennes de sociologie, VII(2): 201–23.

Bourdieu, P. (1968) 'Structuralism and theory of sociological knowledge', Social Research, XXXV, 4.

Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C. and Passeron, J.-C. (1968) Le métier de sociologue. Paris: Mouton-Bordas.

Bourdieu, P. (1970) 'The Berber house or the world reversed', Social Science Information, IX, 2.

Bourdieu, P. and Passeron, J.-C. (1970) La reproduction, Paris: Editions de Minuit.

Bourdieu, P. (1971a) 'L'opinion publique n'existe pas', Noroit, 155.

Bourdieu, P. (1971b) 'Intellectual field and creative project', in M.F.D. Young (ed.) Knowledge and Control. London: Collier-Macmillan.

Bourdieu, P. (1971c) 'Genèse et structure du champ religieux', Revue française de sociologie, XII, 3, 295–334.

Bourdieu, P. (1972) Esquisse d'une théorie de la pratique. Geneva: Droz.

Bourdieu, P. (1973) 'The three forms of theoretical knowledge', Social Science Information, XII, 1.

Bourdieu, P., Boltanski, L. and de Saint Martin, M. (1973) 'Les stratégies de reconversion. Les classes sociales et le système d'enseignement', Information sur les sciences sociales, XII, 5, 61–113 – translated as Bourdieu, P., with Boltanski, L., and de Saint Martin, M., 1977.

Bourdieu, P., and Delsaut, Y. (1975) 'Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie', Actes de la recherche en sciences sociales, 1, 7–36.

Bourdieu, P. (1975) 'Méthode scientifique et hiérarchie sociale des objets', Actes de la recherché en sciences sociales, 1, 4–6.

Bourdieu, P. and Saint Martin, M. de (1976) 'Anatomie du goût', Actes de la recherche en sciences sociales, 5, 2–112.

Bourdieu, P., Boltanski, L., and de Saint Martin, M. (1977) 'Change in social structure and changes in the demand for education', in Giner, S., and Scotford-Archer, M., Contemporary Europe. Social structures and Cultural Patterns, London, Routledge and Kegan Paul.

Bourdieu, P. (1979) La distinction: Critique sociale du jugement. Paris: Editions de Minuit.

Bourdieu, P. (1984a) Distinction. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1984b) Homo academicus. Paris: Editions de Minuit.

Bourdieu, P. (1985) 'The Genesis of the Concepts of Habitus and Field', Sociocriticism, Pittsburgh–Pa-, Montpellier, 2, 11–24.

Bourdieu, P. (1988) Homo Academicus, Oxford, Polity Press.

Bourdieu, P. (1989) 'The Corporatism of the Universal: the Role of Intellectuals in the Modern World' (Telos) 81, Fall, 99–110.

Bourdieu, P. (1989) La noblesse d'état: Grandes écoles et esprit de corps. Paris: Editions de Minuit.

Bourdieu, P. (1990a) In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology. Oxford: Polity Press.

Bourdieu, P. (1990b) 'Les conditions sociales de la circulation des idées', Cahiers d'histoire des littératures romanes, 14(1–2): 1–10.

Bourdieu, P. (1991a), 'Epilogue: on the possibility of a field of world sociology', in P. Bourdieu and J.S. Coleman (eds) Social Theory for a Changing Society. Boulder, CO: Westview Press.

Bourdieu, P. (1991b) Language and Symbolic Power. ed. J.B. Thompson. Oxford: Polity Press.

Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C. and Passeron, J.-C. (1991) The Craft of Sociology. Berlin: de Gruyter.

Bourdieu, P. (1993) 'Concluding remarks: for a sociogenetic understanding of intellectual works', in C. Calhoun, E. Lipuma, M. Postone (eds) Bourdieu: Critical Perspectives. Oxford: Polity Press, pp. 263–75.

Bourdieu, P. (1996) The State Nobility. Elite Schools in the Field of Power, Oxford, Polity Press.

Bourdieu, P. and Wacquant, L. (1998) 'Sur les ruses de la raison impérialiste', Actes de la recherché en sciences sociales, 121–2, 109–18.

Bourdieu, P. (1998a) La domination masculine. Paris: Editions du Seuil.

Bourdieu, P. (1998b) Practical Reason: On the Theory of Action. Oxford: Polity Press.

Bourdieu, P. and Wacquant, L. (1999) 'On the cunning of imperialist reason',Theory,Culture and Society, 16(1): 41–58.

Bourdieu, P. (2000) Les structures sociales de l'économie. Paris: Editions du Seuil.

Fantasia, R. (1994) 'Everything and Nothing: the Meaning of Fast-Food and other American Cultural Goods in France', The Tocqueville Review, 15(7).

Garnham, N. (1980), editorial introduction to Media, Culture and Society, 2.

Herskovits, M.J. (1938) Acculturation. New York: J.J. Augustin.

Robbins, D. (2000) Bourdieu and Culture. London: Sage.

Sartre, J-P. (1962 [1936]) Sketch for a Theory of the Emotions. London: Methuen.

Young, M.D. (1971) Knowledge and Control. London: Collier-Macmillan.

الفصل التاسع
تــأمــل المــوت
العنف النظري عند جان بودريار

ويليام ميرين

لقد حلمت بعاصفة مفاهيمية عاتية تهب على الواقع المدمر.

(1997: 42)

عفريت جان

يعتبر جان بودريار واحدا من أهم المشتغلين بالنظرية الثقافية المعــروفين، بفضــل تحليلاته ورؤيته الأصيلة التي أصبحت مرجعا لأي محاولة لفهم التجربــة والعمليــات الثقافية المعاصرة، غير أنه يعتبر من أكثر المنظــرين إثــارة للجــدل فأعماله تثيــر استجابات عاطفية، بدءا من عداء الأكاديميين، وكثير منهم لديهم شك عميق في جدوى تجــاوزات أعماله وفكره ما بعد الحداثي، حتــى ظهــوره أمــام وسائل الإعلام والجمهور العام كرمــز أعلى، فهو رمز للثقافة الــشعبية ووســائط الإعلام وللصحفيين المعنيين بروح العصــر الثقافية؛ وللطليعة الطمــوح وكبــار المفكرين الذين أخطئوا في الاقتباس من أعمالــه وأساءوا تفسيرها؛ وهو رمز دال على الذوق السليم للمتعلمين مــن مشتري موائد تناول القهوة من نوع إيكيا بــاين؛ وهو مصدر الاقتباس الجاهــز أو المرجع لأي إنتاج ثقافــي معروف جــاء فــي صيغة المقال أو النقاش، في شكل سلعــة سيميوطيقية بالمعنــى الاستعاري للكلمة، وهو رمز لشركة "فيلسوفي فوتبول" صاحبــة مجموعة القمصان الرياضــية التــي أنتجتها في التسعينات تحت اسم: "قميص بودريار". وتُبَــاع محاضــراته العامــة، وتجذب معارضه الفوتوغرافية اهتماما واســع النطاق، وتعمــل الــصحافة علــى

متابعة زياراته لأي بلد بالتقارير الصحفية، مصحوبة بالمقابلات والمقالات – ومنها إحدى الصحف التي أطلقت عليه لقب "ديفيد باوي الفلسفة" (The Guardian, G2, 14.3.2000: 14–15)، في حين ينجذب حشد قليل من الناس إلى المؤتمرات التي يحضرها وقلما يلتفتون لظهوره الشخصي وحضور حفلات توقيع أعماله. وحينما أخذ "نيو" بطل فيلم ماتريكس في الاطلاع على نسخته من كتاب (المحاكاة الزائفة والتقليد) (1999)، أصبح بودريار المفكر الوحيد الذي يعتبر مصدر إلهام لأفلام هوليوود ذات الميزانيات الضخمة، ومع ذلك تبدو هذه الشهرة في عيون نقاده دليلا على سحره غير المقدس، فاحتفظ الرجل بصورة الجني الشرير لمظاهر ما بعد الحداثة.

وبالنسبة للعالم الناطق بالإنجليزية على الأقل، فإن أصول هذه الرؤية الخاطئة تكمن في استقبال "ما بعد الحداثة" في أوائل الثمانينيات، وهي الحركة الناشئة التي بدأت في إثارة الجدل بين الباحثين من أهل اليسار في أستراليا وكندا وأمريكا وبريطانيا لاحقًا. وفي ظل الاهتمام الضعيف بالمصاعب المحيطة بوضعيته وعدم انشغاله هو بمفهوم ما بعد الحداثة، كان المؤيدون والمنتقدون ينظرون إليه باعتباره أحد المنظرين الأساسيين للمفهوم و"رئيس كهنة ما بعد الحداثة" (Baudrillard, 1989) فأصبح هدفا للانتقادات الحامية التي يشنها اليسار، وكانت القراءة الماركسية المتعاطفة مع أعماله التي قدمها آرثر كروكر (Kroker, 1985; Kroker and Cook, 1988) حافزًا للاستجابة النقدية التي طرحها دوجلاس كيلنر، عبر سلسلة من المقالات، والمقدمات وأول كتاب أصدره عن أعماله (Kellner, 1987; 1988;1989; Best and Kellner, 1991; Kellner, 1994: 1–23)، كما كان محفزا للانتقادات التي قدمها كالينيكوس (1989) ونوريس (1990;1992). ولعل تفسيراتهم لأعمال بودريار باعتبارها أعمالاً رجعية في اتجاهها بعيدا عن الماركسية، أو أعمالاً عدمية في احتفالها بالحياة ما بعد الحداثية ورفضها للواقع والحقيقة، أو خداعًا ساحرًا في الأسلوب والطريقة،

لعلها على ما بها من ضعف وعيب في أحسن الأحوال وأسوأها، لم تترك أثرا دائما يذكر على سمعته، بدعاويهم الساذجة التي لا تزال تتكرر. وعلى النقيض من ذلك، ظهر تفسير آخر لأعماله لدى مايك جان **(1991a; 1991b; 1995; 2000a)**، كما لاحت صورة مختلفة له خلال التسعينيات في ظل انحسار الجدل حول ما بعد الحداثة (بانتصارها الحقيقي باهظ الثمن في نهاية المطاف حيث تلاشى الجدل حولها)، ومع تأليف قائمة متزايدة من الكتب حولها **(Stearns and Chaloupka, 1992; Rojek and Turner, 1993; Kellner, 1994, Genosko, 1994; 1999; Levin, 1996; Zurbrugg, 1997; Butler, 1999; Grace, 2000)** وكذلك المقالات **(Gane, 2000b)** فتطورت أدبيات نقدية ونشأ تقدير لأعماله بتوافر ترجمة لأعماله الكبرى والتغلغل التدريجي لأفكاره في مجموعة من التخصصات وموضوعات البحث مثل علم الاجتماع والدراسات الثقافية ودراسات الاتصالات والإعلام، والثقافة البصرية، والتصوير الفوتوغرافي والفن والتاريخ والتاريخ الاجتماعي والثقافي والفلسفة والجغرافيا والهندسة المعمارية، وبغض النظر عن الكراهية الشخصية له، أصبح الرجل مفكرا يعتد به.

إن غاية هذا الفصل هي محاولة للتفسير؛ بتقديم مهاد لبعض من الموضوعات الرئيسية في أعمال بودريار من أجل تسليط الضوء على مساهمته في فهمنا للمجتمع والثقافة المعاصرة، وكذلك تحديه للتخصصات القائمة، والنماذج النظرية، والمنهجيات مثل منهجيات نظرية الثقافة نفسها. ويبدأ الفصل بنقد بودريار للاستهلاك، إلى جانب تمييزه الدلالي-الرمزي، ونقده للاقتصاد السياسي للعلامة وتطوره اللاحق مع طرحه لمفهوم المحاكاة، ثم يتحول الفصل إلى النظر في كيف استغلت هذه الأفكار في نقده للتكنولوجيا ووسائل الإعلام المعاصرة وتصويره النقدي لحضارتنا الغربية وصيروراتها. وأخيرا، يهتم الفصل بالانتقادات الموجهة لأعمال بودريار ويعرض لدفاعه عنها في ضوء المنهجية النظرية لصاحبها.

"كل شيء علامة، علامة نقية. . ."

ولد جان بودريار – بحسب ما قاله لاحقا – "في عام ١٩٢٩، بعد الخميس الأسود... في وقت الأزمة الكبرى الأولى من الحداثة" (1990b: 144). وبالنسبة له، كان الكساد الكبير وأزمة فيض الإنتاج قد حلها إدراك النظام بأن السكان بحاجة إلى أن يعبئوا باعتبارهم مستهلكين لا مجرد عمال ومنتجين، لذلك، بحسب مجادلته، فإن الاستهلاك يضمن بقاء النظام واستنساخه، وتقديم نموذج جديد للتنشئة الاجتماعية والمشاركة الوهمية في المجتمع (1975: 144). وفي حين كان نضوج هذا "المجتمع الاستهلاكي" في فترة ما بعد الحرب هو الموضوع الذي اهتم به بودريار في عمله الأول، يمكن أن نجد مجمل أعماله منشغلة بتتبع تطوره والوقوف على أزماته وتحوله الكارثي(1990b: 144) [١].

إن المجتمع الاستهلاكي في فرنسا بفترة ما بعد الحرب نتاج سلسلة من التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والتكنولوجية التي مهدت السبيل لظهور السلع الاستهلاكية ووسائل الإعلام والإعلان والموضة. ونظرا لما طرأ على بنى المجتمع والحياة اليومية من تغير، فقد جعلها ذلك مجالا جديد موضع الدراسة النظرية، وبيئة فكرية مفعمة بالحيوية لها تأثيرها الهائل على مشروع بودريار. وقد تعاطف بودريار مبكرا مع المشروع الوجودي والماركسي الإنساني – مع استكشاف سارتر للحياة الملموسة ما بعد الحرب، ومع مناقشة لوفيفر للحياة اليومية المغتربة ودراسته لـ" المجتمع البيروقراطي ذي الاستهلاك المنضبط"، واهتمامه بالنقد اللاحق لما يحصل في "المجتمع أحادي البعد" من صور اغتراب جديدة كما يرد لدى ماركوزة، وبنقد "مجتمع الفرجة" عند ديبورد والموقفيين، كما أصبح مهتما بمعارضة الحركة البنيوية، المرتبطة بالتحليل السيميولوجي للمجتمع الاستهلاكي عند بارت، وأعمال ليفي ستروس وألتوسير ولاكان وما بعد بنيوية ديريدا وجماعة تل كيل. وبالإضافة إلى ذلك، يمكن ملاحظة الاهتمام المتزايد بمجال التكنولوجيا

ووسائل الإعلام في قراءته لأعمال إلول وسيموندين في الخمسينيات حول هيمنة "التقنية" وعمل بورستين وماكلوهان في الستينيات حول وسائل الإعلام الالكترونية وتأثيراتها. وربما يوجد تفسير واحد لورود كل تلك التأثيرات المتنافسة وهو ميل بودريار إلى النقد الماركسي للمجتمعات الاستهلاكية، باعتبارها لا تعبر عن زيادة رقعة الحرية الشخصية وتحقيق الذات لكنها تمثل تغلغل الجبرية والمراقبة والاغتراب في كل جانب من جوانب الحياة الخاصة، وميله إلى التحليلات البنائية والتقنية لعمل هذا المجتمع ولإنتاج كل ما هو فردي من سلوكيات وأفكار وخبرات، وجميع الموضوعات التي ستطرح نفسها بقوة في أعماله الأولى.

وقد جاء بودريار متأخرا إلى المشهد الثقافي، مكملا أطروحة في علم الاجتماع في نانتير مع لوفيفر في ١٩٦٦حيث حاضر في علم الاجتماع حتى تقاعده في عام ١٩٨٧ من أجل التركيز على كتاباته وإلقاء المحاضرات العامة. وإن مقالاته الأولى في النظرية الأدبية المنشورة في صحيفة يوتوبيا الموالية للموقفيين (انظر 2001a)، قد تلتها سلسلة من الكتب والمقالات التي طوَّرت نقدا أصيلا للمجتمع الاستهلاكي -من قبيل 'نظام الموضوعات' ([1996a] 1968) و"المجتمع الاستهلاكي" ([1998a] 1970) و"نقد الاقتصاد السياسي للعلامة" 1971 ([1981]. وطور كتابه (مرآة الإنتاج) (1975) موقفه النقدي وتحليله للعلامة، وهو ما تبناه في كتابه الكبير (التبادل الرمزي والموت) (1993b [1976]). ولذلك فإن هذا المسار هو ما نحن في حاجة إلى النظر إليه أولا، كنقد الاستهلاك والاقتصاد السياسي ونموذجه المقدم في هذه النصوص يمثل واحدا من المساهمات ذات الأهمية الكبيرة للنظرية الثقافية. وهو يشتمل على خمسة عناصر مترابطة: (١) التحليل السيميولوجي للاستهلاك، (٢) نظرية الرموز، (٣) نقد الاقتصاد السياسي، (٤) المنطق الاجتماعي للاستهلاك باعتباره نموذجًا للتكامل الاجتماعي والتحكم (٥) اعتبار ما هو رمزي قوة خارجية معارضة.

إن تحليل بودريار للمجتمع الاستهلاكي، المطور أولا في كتاب (نظام الأشياء)، قد اعتمد على سيميولوجيا بارت التي أفادت من إدعاء سوسير بأن نظرياته اللغوية يمكن أن تستخدم لدراسة حياة العلامات واسعة النطاق في المجتمع (Saussure, 1986). وقد طبقها بارت على عالم السلع والأشياء والرسائل في فترة ما بعد الحرب من أجل فهمها باعتبارها علامات ضمن نظام المعنى المنتج في العلاقات الجماعية والبنيوية الداخلية والعلاقات البنيوية الفردية، بما في ذلك المضمون الثقافي من الدرجة الثانية، أو "الأسطورة" (Barthes, 1973a). ويرى بودريار متبعا بارت أن نظام أشياء المجتمع الاستهلاكي هو نظام سيميوطيقي منظم لكن تحليله كان أقل نسقية مقارنة بتحليل بارت (في: 1990 ;1973b)، حيث ركز بقوة على علاقة البشر بالعالم الموضوعي (Baudrillard, 1996a: 40).

إن الاستهلاك عند بودريار ظاهرة حديثة، وحداثته لا تنبع من حجمه المتزايد بل من تنظيمه كنسق من العلامات المحكومة بشفرة المغزى (ibid.: 200). ولذلك فإن الاستهلاك ليس عملية فيزيائية -قانون شراء شيء- بل هو عملية مثالية، تكون فيه فكرة ومعنى الشيء، والصورة، والرسالة أو المنتج هو المطلوب، والمأخوذ والموظف لمصلحة الانسان. وهو عبارة عن "نشاط يتألف من الاستغلال المنظم للعلامات" (ibid.: 200)، وملكية "للمدلول"(ibid.: 203). وإذا كان هذا الاستهلاك يمثل "نمطا بعينه لحضارتنا الصناعية" (ibid.: 199)، فمن ثم يمكن القول بأن مجتمعاتنا الغربية تأسست على عملية بناء للدلالات مسبقة ومستمرة - ومتكئة إلى عملية تحويل للأشياء ولكل العلاقات والتاريخ والثقافة والاتصال والمعنى إلى نسق منظم من العلامات حتى يتسنى الجمع بينها واستهلاكها على ما بينها من اختلاف. ويضع بودريار مقابل العلامة المعاصرة "الأشياء الرمزية التقليدية" التي تظل أشياءَ حية مرتبطة بالنشاط البشري طالما كانت نواقل للعلاقات الحقيقية أو مواقف الخبرة المباشرة التي تحمل "بصمة واضحة" لتلك العلاقة (ibid.: 200). فالعلامات تنشأ مع نهاية هذه العلاقة الرمزية، واختزالها إلى مجرد

عناصر دلالية بسيطة تجتمع في العلامة وتستمد دلالتها الاجتماعية من "علاقتها المجردة و المنظمة مع كافة أشياء العلامة الأخرى" (ibid.: 200). ولذلك فإن السمة التاريخية المميزة للمجتمع الغربي عند بودريار هي انفصاله الدلالي وتحويله للعلاقات الرمزية، وهي العملية التي تمس التجربة الإنسانية برمتها، كما تؤثر على المعاني و الأنشطة حيث أصبحت كل العلاقات علاقات استهلاكية -علاقات مع العلامات وفيما بينها.

إن واحدة من نقاط القوة في أعمال بودريار هي عدد الأمثلة المقدمة لتوضيح هذه العمليات السيميوطيقية وعمقها، ففي كتابه (نظام الأشياء)، على سبيل المثال، يتتبع تطور التصميم الداخلي من "البيئة التقليدية" للطبقة "البرجوازية من داخلها" ، تلك التي تجسد العلاقات المعقدة بصورها العاطفية والأسرية والاجتماعية في "حضورها" و"كبريائها الرمزي"، حتى يصل للتصميم الداخلي للفترة الحديثة. فقد قامت الفترة الحديثة بتحرير الشيء باعتباره علامة محمولة لا وزن لها حتى يتسنى للمستخدم استخدامها (ibid.: 15-19)، باعتباره "مهندس الجو الفعال" (ibid.: 26) الذي وإن تحرر من ثقل الرمز، فهو عبد للنظام السيميوطيقي وشفرته. ويمكن أن نرى الانتقال من الرمزي إلى السيميوطيقي وزيادة الرقابة الاجتماعية في مناقشته الواردة في كتاب المجتمع الاستهلاكي للجسد والموضة والنشاط الجنسي (1998a: 129–50؛ وانظر أيضا 1990a ;101–24 ,1993b: 87–100)، المجردة كلها من كل معنى رمزي، فالجسد، على سبيل المثال، يغدو مجردا كشيء يتطلب الاستثمار المستمر والتشغيل السيميوطيقي "لكي يصقل إلى شيء سلس وأكثر كمالا، أكثر وظيفية للعالم الخارجي" (1998a: 131). وحال القيام بالتحكم فيه من أجل بناء الشخصية والتميز وإضفاء الهيبة، ينخرط الجسد في الاستهلاك باعتبار كونه "أرقى شيء استهلاكي" (ibid.:131)، حيث يعمق ذلك عملية الضبط الاجتماعي (ibid.:136) باغتراب أعمق من نظيره الوارد في عملية الاستغلال الصناعي (ibid.:132). أما مثال الموضة فيلخص هذا التحول الحاصل للجسد، ففي

محوه للمغزى الرمزي والمحسوب والوظيفي والأسلوبي والجوي، فإنه لا يختلف، كما يقول بودريار، عن الأشياء الأخرى الصامتة في الثقافة الاستهلاكية (ibid.:133-4).

وهكذا نجد في أعمال بودريار الأولى جملة واضحة عن المبدأ المنظم لمحاولته الفصل بين السيميوطيقي والرمزي ، وأصول السيميوطيقي في إلغاء الرمزي، وتوصيف المجتمع كما يتبدى من هذا التحول الحاصل له، والتعاطف النقدي مع الرمزي وسلطته ضد العمليات السيميوطيقية الغربية. ولا يمكن المبالغة في إبداء أهمية هذا التعاطف النقدي تجاه الرمزي في أعمال بودريار، رغم أن المفهوم قد تعرض للإهمال في الأدبيات النقدية بسبب الافتراض الشائع الذي يقول بأن بودريار يفتقر إلى وضعية الناقد، فهو مجرد محتفل بما بعد الحداثة؛ وأن العالم المتحدث بالإنجليزية غير ملم بالمفهوم وبتقاليد الأنثروبولوجيا الاجتماعية الفرنسية عند دوركايم التي أخذ عنها بودريار المفهوم ،كما ليس لديه علم بالمسار المعقد والمتناقض أحيانا الذي مضى فيه ليبلور المفهوم في أكمل صورة له، ولكي نفهم تطور ودور مفهوم الرمزي والتبادل الرمزي في أعماله الأولى نحتاج إلى فهم اشتقاقه عند دوركايم.

إن التقليد الدوركايمي الذي تطور عن دراسة المجتمعات البدائية ومن أعمال ماوس في هذا الميدان، ولا سيما كتابه (الفداء: طبيعته ووظيفته) الصادر عام ١٨٩٩ **(Hubert and Mauss, 1964)**، وكتاب (نظرية عامة في السحر) في عام ١٩٠٤ **(Mauss and Hubert, 1972)** ، تقليد قد وصل إلى تبلوره النهائي في عام ١٩١٢ مع دراسة دوركايم حول الدين القبلي، والصور الأولى للحياة الدينية **(Durkheim, 1915)**. ولعل قيام ماوس بتعميم شهرة دوركايم ودراسته الصادرة في عام ١٩٢٥ بعنوان (الهدية: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات البدائية) **(Mauss and Hubert, 1966)** أمر له تأثيره على التقليد

الدوركايمي، وكان ملهما بالذات لكلية "علم الاجتماع" قصيرة الأجل التي امتد عمرها من عام ١٩٣٧ حتي عام ١٩٣٩ (انظر Hollier, 1988) وقام أعضاؤها بمن فيهم روجر كايوا وجورج باتاي بالتطوير الجذري للأنثربولوجيا الفلسفية والسوسيولوجية، لاسيما ما قدمه كايوا في كتابه الصادر عام ١٩٣٩ بعنوان (الإنسان والمقدس) (Caillois, 1980) وما طرحه باتاي في سلسلة من مقالاته الأولى (Bataille, 1985) وفي كتبه اللاحقة من قبيل (النصيب الملعون) (Bataille, 1985 [1949] (والإثارة الجنسية) (1962) [1957] (ونظرية الدين) (1992) [1973]. وما يوحد بين هذا التقليد وما رأى فيه بودريار أساسا للرمزي هو التركيز على نموذج الخبرة الجمعية أو العلاقات الاجتماعية ولحظة المعنى والتواصل المباشر. ولعل وصف دوركايم "للمقدس" يمثل نموذجا هنا - وليس شرطا دينيا حقا بل هو على الأحرى يعتبر التحول الحقيقي للفرد وخبرة عليا في الاحتفالات القبلية ناجمة عن التجربة الفعالة والمثيرة والعنيفة مع آخرين في حالة من الانفعال الجماعي. وفي مثل هذه الاحتفالات الدينية، الناشئة خارج العالم المدنس لحياة العمل والعيش، يشعر الأفراد أنفسهم "بانتقالهم إلى عالم من طبيعة خاصة. . . مملوء بقوى عتيدة تهيمن عليه وتغير حاله" (Durkheim, 1915: 218). فالتواصل الجماعي يحول الفرد في لحظة. وثمة مثال آخر على تلك العلاقات الاجتماعية والتواصل في نظرية ماوس حول "الهدية"، المتكئة على دراسته لنظام التبادل البدائي الذي ينهض على هدر الثروة وليس تراكمها، ويرتبط في حد ذاته ارتباطا وثيقا بالاحتفالات القبلية والمقدسة. ومشهد الهدية هام هنا لأنه يخلق كل العلاقات الاجتماعية الإيجابية، حيث تعقد الهدية الأواصر بين واهبها وغيره وترسخها، في حين تدفع عجلة التنافس المحموم الذي يحاول فيه الأفراد أو الجماعات الوصول للسلطة والمكانة الاجتماعية بالتواضع أمام الآخر بفضل كرم التهادي، وتزوي المديونية فقط مع رد أكبر للهدية. ولقد توصل ماوس من وراء ذلك إلى معاني لا إقتصادية، حيث رأى في علاقة التهادي علاقة تنشئ مشهدا ومعنى اجتماعيا، يضيع حين

التردي بالإنسانية إلى درك "آلة حسابية" (Mauss and Hubert, 1966:74)، وقد طورت كلية علم الاجتماع هذه الانتقادات الموجهة للعالم المعاصر من قبيل شجب فقدان الخبرة الجماعية (ويرى باتاي في انتصار المسيحية، والإصلاح البروتستانتي، والرأسمالية الصناعية ورؤية العالم العقلانية-العلمية أسبابا رئيسية لذلك)، والقول بوجود اقتصاد "مقيد" وفردي فقير تنخفض فيه طاقات وموارد الحياة المكنوزة ولا تبدد من أجل المتعة (انظر Bataille, 1991).

إن بودريار هو الوريث الرئيسي لهذا التقليد (انظر Merrin, 1999a)، مقدما مفهوما موحدا لعلاقات "التبادل الرمزي" وما من قبيلها، موسعا كل من تحليله لدمار هذا النوع من العلاقات في المجتمعات الغربية المعاصرة في نقده للاستهلاك السيميوطيقي، ومعارضته للنزعة الاقتصادية في نقده لنظام "الاقتصاد السياسي العام" في المجتمع الاستهلاكي (1998a) وفي مقالات تلك الفترة (1981). ويبدأ نقد الاقتصاد السياسي برفض نموذج الاستهلاك السائد الذي لا يزال شعبيا وينظر للعملية كمسألة طبيعية وحتمية، بافتراض "ذات" فردية وحيدة في الطبيعة لها حاجات أساسية يجب الوفاء بها من أجل البقاء والسعادة من خلال، مثلا، نظام إنتاج يوفر الاحتياجات الأساسية (1998a: 69). كذلك يقاوم بودريار خيار ماركوزة في انتقاده للاحتياجات الزائفة الناشئة عن الرأسمالية (Marcuse, 1986:4-5)، مختارا بدلا منه خط الرفض الأكثر راديكالية لمفهوم الاحتياجات، استنادا إلى طبيعتها وحتميتها الاجتماعية النسبية(1981: 81; 1998a: 73) والاعتماد على الحجة الدوركايمية القائلة بأن اقتصاديات الحاجة هذه لا وجود لها، حيث أن إنتاج العلاقات والفروق الاجتماعية أو البذخ في الأعياد والطقوس أمور لها الأسبقية على الحاجة الفردية في المجتمعات القبلية (1981: 74, 76, 81). ولذلك، فإن أنثربولوجيا البقاء هي فقط لخلق الاقتصاد السياسي، الذي يمكنها من إقامة "الجوهر الإنساني المتأصل في الطبيعة"، وتطبيع ودعم وإضفاء الشرعية أيديولوجيا على وجود وتنظيم نظامها الاقتصادي (1981:72;80)

لذلك بحسب بودريار، فإن مفهوم "الاحتياجات" من صنع الاقتصاد السياسي ذاته لتعبئتنا للاستهلاك وإعادة إنتاج النظام (1998a: 74–5). ولذلك فإن هذا الاستهلاك بحسب بودريار غير مرتبط باللياقة البدنية أو السعادة أو الارتياح النفسي، بل هو بدلا من ذلك نظام للاتصال، وللتسلسل الهرمي الاجتماعي والتمييز، والتكامل الاجتماعي والسيطرة، مسايرا بارت وفيبلن وماركوزة بوجه خاص (ibid.: 60–1, 94). ولا يعبر عن الحرية والسيادة أو الفردية، بل يمثل عند تربيتنا وتدريبنا على الشفرة (ibid.: 81) عملية الإنتاج و"الشخصنة" السيميوطيقية لنا(ibid.: 87–98) كجزء من "تنظيم شامل للحياة اليومية" (ibid.: 29). وهذا، عند بودريار، هو "المنطق الاجتماعي" وإجراء الاستهلاك.

ويطور بودريار هذه الأفكار في كتاب (من أجل نقد للاقتصاد السياسي للعلامة)، واصفا "الاقتصاد السياسي العام" الموسع الذي يقع موضوعه (السلع والعلامة) تحت هيمنة منطق قيمة الاستعمال وقيمة التبادل وقيمة العلامة (1981: 123–9) وهنا يطبق بودريار نقده للاقتصاد السياسي، مدعيا أنه نظام ينتج ويستخدم محتوى ثانويا، وقيمة الاستخدام، لتأسيس ودعم، من خلال الاحتياجات، أعمال النظام بأكمله وشكله المهيمن وقيمة التبادل حتى تشغيل العلامة. كذلك يعتمد النظام السيميوطيقي على إنتاج وتوظيف المحتوى الثانوي والمدلول والمرجع، وهي أمور تشير إلى "واقع ملموس مستقل" (ibid.: 155)، وإلى تأسيس وتطبيع وإضفاء الشرعية على المجردات وتشغيل الشكل المهيمن وقيمة علامة الدال. ولعل "مبدأ الواقع" و"تأثير واقع" العلامة، يبدو لنا بديهيا ولا يمكن إنكاره مثل وجود احتياجات الإنسان من أجل البقاء، وهو ما كشف عنه بودريار مرة أخرى كعملية وغطاء لخفض وتحويل الرمزي وإنشاء النظام السيميوطيقي بالكامل ينتج الواقع نفسه لأجل الاستهلاك (ibid.: 143–63). حقا إن أعمال الرمزي خارج هذا الاقتصاد السياسي الموسع ونظام القيمة المهيمن والموحد ويمثل التبادل الرسمي فيه، بحسب بودريار، "قطيعة قيمية جذرية" (ibid.: 125)، معتديا ومدمرا لعمله (ibid.: 123–9). وهنا،

لذلك، يصل بودريار بوضوح إلى الرمزي كأمر خارج السيميولوجيا (ibid.: 159)، ويطرد من مؤسسته (ibid.: 160) وغير مسمى ضمنه (ibid.: 162)، ولا يتبقى سوى الأمل الراديكالي لأجل قوة فاعلة مضادة للعلامة وعملياتها الشاملة - عملية إنتاجها للواقع نفسه. واليوم، بحسب قوله : "لابد من حرق العلامات" (ibid.: 163).

ويكمل بودريار هذا النقد للاقتصاد السياسي للعلامة في كتابه التالي "مرآة الإنتاج" (1975:50) من خلال نقد الماركسية وماديتها التاريخية. وحجته هنا بسيطة وفعالة، ففي اعتماد الماركسية على فئات الاقتصاد السياسي، بحسب قوله، لا يمكن لها إلقاء الضوء على العمليات الرمزية شديدة الاختلاف لمجتمعات مرحلة ما قبل الصناعة (ibid.: 21-51, 69-91)، مطبقة بدلا من ذلك النموذج المنحاز للعامل الاقتصادي على جميع المجتمعات القديمة، بتعميم وتطبيع عقلانيته الاقتصادية على مر التاريخ، بما يدعم أيديولوجيا (ibid.: 33) رؤية التاريخ ككل، عبر "الضوء الطيفي للاقتصاد السياسي" (ibid.: 66). ومن هذا المنطلق، يقول بودريار، لا يمكن للماركسية أن تعكس عصرها، في اعتمادها على نموذج للطبقة العاملة فرضته البرجوازية (ibid.:152-9)، ولا تعكس عصرنا لأن الرأسمالية قد نضجت إلى اقتصاد سياسي موسع، إلى مرحلة "احتكار" الشفرة وعملياتها السيميوطيقية (ibid.:124-9). لكن هذه العمليات السيميوطيقية قد قام بودريار بتثويرها حال وصفه امتصاص العلامة للمدلول والمرجع " لصالح ربحية لعب الدوال "(ibid.:127)، وهي " الثورة البنيوية للقيمة " التي ستكون موضعا لحديثه في بداية كتابه اللاحق (1993b:6-9)، وهي التي لا تشير العلامات فيها إلى واقع موضوعي " بل يوجد التبادل فيما بينها مثلما " يصبح الواقع واقعا للتلاعب بالدلالات والمحاكاة البنيوية "(1975:128). وهذا الامتداد للرمزي، مع ذلك، يقابله انفجار فيه " للطلب الرمزي "، أي مشكلة الطلب على " التكامل الرمزي" والمعنى الذي يمكن للنظام أن يستجيب له بالمحاكاة، لإنشاء " وهم المشاركة الرمزية" رغم وجود

الثقافة الاستهلاكية والإعلامية (ibid.:143-7). ومع ذلك، فإن الطلب لا يجوز تجاهله كلية ويظل قوة فعالة معارضة للسيميوطيقي.

يمكننا أن نرى في بودريار، لذلك، التطور المزدوج للتحليل الدوركايمي الجذري للرمزي ودوره بوصفه موقع المعارضة والتحول من جهة، والتحليل السيميوطيقي لعمليات المجتمع المعاصر إلى جانب نقد الشفرة العامة للقيمة. ولذلك فإن السيميائي والرمزي متشابكان معا دائما في أعمال بودريار، سواء في حال التطور أو الثورة ، ونجد هذا مرة أخرى في كتاب التبادل الرمزي والموت (1993b) [1976] الذي يواصل تطوير علاقتهما وشكلهما. فنجد هنا مقالة بودريار المعنونة بـ "تظم المحاكاة الزائفة" (1993b: 50–86) إلى جانب مقاله الصادر عام ١٩٧٨ والمعنون بـ "أسبقية المحاكاة الزائفة" (1994b: 1–42) يمثلان أكثر أعماله شهرة في تناول "المحاكاة" السيميائية، المفهوم المقدم والمتطور من أعماله الأولى حول العلامة وعملياتها لكنه مقدم هنا كعملية مهيمنة في المجتمع المعاصر. فيتتبع المقال الأول التحولات المرجعية للعلامة منذ تحررها من العالم الرمزي في القرون الوسطى من عصر النهضة، مرورا بالعصر الصناعي، إلى عصرنا "المحكوم بالشفرة" وتوليده لأشكال من نموذجها، "المتصور وفقا للاستنساخ في حد ذاته "(1993b: 56–7) الذي حظى باهتمام نقدي كبير. وتكمن قيمة عمله في رسم خارطة لتتابع التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية من عصر النهضة مرورا بالحداثة إلى ما بعد الحداثة (وإن كانت إضافته اللاحقة لنظام رابع تبطل هذا كله (1992a: 15–16; 1993c: 5–6) ، ولكنه تتبع يركن لجينالوجيا مستوحاة من فوكو (Foucault, 1970) لدراسة الأشكال السائدة للعلامة في كل عصر، والإنتاج المحاكاتي للواقعي.

ولكي نفهم هذا، فنحن بحاجة إلى أن نفهم أولا: أن بودريار لم يدع ببساطة فقدان الواقع اليوم، بل يشير إلى الواقع المرجعي نفسه باعتباره منتجا تاريخي

(انظر 1993b: 60-1)، وثانيا: أنه يرى هذا الواقع كنتاج المحاكاة، نتاج العلامات المنتجة بكل عصر وتأثيراتها المعرفية. ولذلك فإن المحاكاة ليست ظاهرة ما بعد حداثية، بل هو مفهوم لاهوتي وفلسفي قديم، يستخدم لوصف فعالية وقوة الصورة على المحاكاة وأن تحمل لنا قوة الحقيقة وأن تبدو على غرار ما تمثله، فتلغي بذلك التمييز القوي بين الواقع والصورة، الصدق والزيف. ومن ثم فإن المحاكاة لا علاقة له بالتظاهر (1994b: 3) حيث لا ينتج "الخيال" بل واقع فعال للغاية يزعزع هذا التمييز والانقسام البسيط بين المادية والمثالية الساذجة. ورغم أن الغرب حاول مرارا تشويه وتدجين عملية المحاكاة (Merrin, 2001)، فإنه يعود اليوم، كما يعترف بودريار، مع تطور تكنولوجيات إعادة الإنتاج وإنتاجها لخبرتنا بالواقع.

بالنسبة لبودريار، فإن المحاكاة في عصرنا الحاضر منتجات سيميوطيقية، تتولد وتعمل وفقا لنماذجها المسبقة، "باستبدال علامات الواقع محل الواقع" (1994b: 2)، لإنتاج واقعنا من تداولها وتحولها. وهو يرى أن عملية المحاكاة لها آثار أربعة أساسية: الأول، تؤدي إلى "عدم التعين" حيث تمحو المحاكاة إمكانية التمييز بين الحقيقة والزيف، مبتعدة عن أي أساس أو مرجعية موضوعية من الخارج أو قيمة مرجعية تكن لها بمثابة واقعها المؤثر فيها (1993b: 57). الثاني، تؤدي إلى التعيين الزائد، على نحو محاكاتي متناقض، في إنتاجها وبرمجتها للواقع، حيث لا نهاية للمحاكاة، ولا الغرض أو لا يوجد احتمالات غير تلك الاحتمالات " المقدمة سلفا، والمدرجة في الشفرة" (ibid.: 59) ، وواقعها يتم انتاجه بتشغيل النموذج وتجسيده ماديا. والثالث، إنها حال برمجة الخبرة والتوقع، تعمل كوسيلة من وسائل التكامل و" الضبط الاجتماعي" (ibid.: 60)، ذلك أن "تحييد النماذج"، حسبما يرى بودريار، وتحقيقها يلعب اليوم "دورا تنظيميا" (ibid.: 70). الرابع، أن نتيجة هذه المحاكاة أمران: "الواقعية المفرطة" و"اللامبالاة"، باعتبارها خبرة تضاعف بتحول الواقع إلى واقع مفرط في واقعيته – الهلوسة الجمالية السيميوطيقية للواقع" (ibid.: 74) لكنها تغير مسارها أساسا بتحييد العلاقات الرمزية والمعنى والمشاعر والاحتمالات (ibid.:9).

إذا كان وصف بودريار للمحاكاة له أصوله الواضحة في وصفه الباكر للعلامة وعملياتها وللمنطق الاجتماعي للاستهلاك، فإن هذه الأفكار يتم توسيعها حيث يرى أن كل الحياة الاجتماعية تحت هيمنة " المحاكاة التنفيذية" (ibid.: 57). فيكتب: "اليوم يعتبر الواقع واقعا افتراضيا، وهو ملوث مباشرة بمحاكاته" (ibid.: 74). ومن بين العديد من الأمثلة التي يضربها من الاقتصاد السياسي والأزياء والجسد والجنس (1993b) والإثنولوجيا وديزني لاند ووترجيت وتلفزيون الواقع والسينما والإعلانات ومحلات السوبر ماركت وغيرها (1994b)، نجد أفضلها مناقشته لاستطلاعات الرأي والاستفتاءات (1993b: 61–70). وهنا، من خلال نقد استطلاعات الرأي و"محاكاة الرأي العام" التي تنتجها ولها تأثيرها فقط ضمن نظام حزبي محاكاتي بالمثل (ibid.: 65–6) ، فإن بودريار يطور نقدا لنظام الاستفتاء الذي يعمل ضمن ثقافتنا الاتصالية والاستهلاكية، واختبارها المستمر ودفعها لاستجابات الجمهور وفق خطوط "الحافز أو الاستجابة" المبرمجة مسبقا التي تعمل استجاباتها المتوقعة والمصممة والمقننة سلفا لإنتاجنا واحتوائنا داخل النظام، لا إلى اكتشاف واقعنا. ولذلك تعمل المحاكاة، مرة أخرى، باعتبارها وسيلة للتكامل والضبط الاجتماعي، بإنتاجها للواقع وتحييدها لجميع الاستجابات الحقيقية والكلام أو التعبير والعمل النقدي (ibid.: 67–9) ، بوصفها "سرطان الدم الذي يصيب الجوهر الاجتماعي، بإبدال الدم بكرات الدم البيضاء في وسائل الإعلام" (ibid.: 67). ولا تمثل نظرية بودريار في المحاكاة بوضوح إلغاء عدمي للمسئولية السياسية والأخلاقية (انظر Best and Kellner, 1991)، بل على العكس، تهتم النظرية بالبرمجة والسيطرة الشاملة على مجمل واقعنا.

وعلى الرغم من أن بودريار يزيد من حدة تصوره للسيميوطيقي وسيطرته، لم يتخلَ عنا ليتركنا في أحضان عدمية كئيبة كما يوحي كيلنر (Best and Kellner, 1991:127)، حيث يفاقم وصفه للرمزي وعمليات مقاومته من أجل المواجهة. فالرمزي –وقابليته للانعكاس– حتميان (1993b:2)، ولا يزال الرمزي "يطارد"

المجتمع الذي قد حاول طرده مع احتمال موته وارتداده(ibid.: 1). إنه يغير لا في صورة ظواهر رمزية مقاومة ببساطة، بل يغير على قلب تشغيل النظام نفسه، كنتيجة لتراكمه الخطي وتطوره، "كقدر لكل نظام ملتزم بمنطق الكمال الشامل، ومرتكب للخلل العام والعصمة المطلقة والانهيار دون رجعة" (ibid.: 4). وهذه القدرية تنتج استراتيجية رمزية جديدة للمقاومة، لا للمعارضة، بل للمفاقمة، حيث يقول بودريار، "يجب أن تدفع الأمور إلى حد تنقلب فيه على نفسها وتنهار بطبيعة الحال"(ibid.: 4).

وبعيدا عن نظرية بودريار حول تطور المحاكاة التي تدلل، حسبما يرى منتقدوه، على انخراطه في النظام ما بعد الحداثي، فإن استراتيجيته النظرية ومنهجيته تعبر بذاتها عن نمط من أنماط المقاومة، فهي نوع من التنظير الذي يهدف على وجه التحديد إلى كل من دفع وعينا النقدي تجاوزات النظام وكذلك النظام في توقه إلى الانهيار. ففي كتابه (إنسى فوكو) (1987 [1977]) ، يوجه بودريار نقدا لنظرية فوكو في السلطة ويدافع عما طرحه ماوس من "تحدٍ رمزي" باعتباره قوة انعكاسية ضد كل سلطة متراكمة (ibid.: 53–4)، ويعزز مكانته النقدية ويؤكد محاولته طوال عمله لاكتشاف وترويج السبل الإيجابية وأشكال المقاومة والانعكاس والموقف النقدي المدافع ضد النظام السائد. مع ذلك، يصبح بودريار حساسا للغاية تجاه مشاكل صياغة هذا الموقف الذي يؤدي إلى سلسلة من صور إعادة صياغة الرمزي. أولها، الوارد في كتاب فوكو المنسي، يعيد تأطير التمييز بين الرمزي والسيميوطيقي حول مفهومي "الإغواء" و"الإنتاج" (ibid.:21). ولعل دفاعه عن "الإغواء" باعتباره إتقانا للمظاهر وقلبًا للمشروع السيميوطيقي في انسحابه "من العالم المرئي" الذي يخلق العلاقة الرمزية، إنما هو تطور مهم في موقفه النقدي (ibid.:21)، لكنه يدعه عبر مفهوم "الإنتاج"، للمضي بخطى أوسع بصورة السيميوطيقي وعملياته، وهذا يتبدى بوضوح في تطويره لنقد التكنولوجيا والإعلام.

هل الأصدقاء كهربائيون؟

إن إنشغال بودريار المتزايد بوسائل الإعلام المعاصرة والتكنولوجيا يمثل امتدادا لاهتمامه الأول بالتواصل السيميوطيقي (1998a: 60) وما ينتجه من "شبكة علامات ورسائل" (1981:200)، ونقده الرمزي لهذا النوع من علاقات المحاكاة؛ إذ تمثل الوسائط الالكترونية واحدة من المصادر الرئيسية لإنتاج العلامة ونشرها، وتعزيز إلغائها للرمزي ونموذجه المحاكاتي والأحادي للتواصل؛ لذلك فإن نقده للوسائط والتكنولوجيا ينبع مباشرة من نقده للعلامة وثقافة الاستهلاك.

ويتضح هذا النقد في مقال له صادر عام ١٩٧١، بعنوان:" قداس الوسائط" (1981:165–84)؛ حيث يعرف الاتصال بأنه " فضاء لتبادل الكلام والاستجابة " لبناء علاقات رمزية مباشرة، بدلا من النظر إليه باعتباره "أسلوبا بسيطا لنقل الرسالة وتلقيها"، حسبما يقول بودريار، على خلاف جميع حدوسنا، من أن وسائط إعلامنا تفتقر إلى سمت "التواصل" (1981: 169). وهذا لأنها تلغي تلك العلاقات الرمزية لتحل محلها علاقات المحاكاة التي يحصل التبادل فيها في نظم التغذية المرتدة المراقبة والمبرمجة سلفا مثل الخطابات، والهاتف الإضافي، والبريد الالكتروني في يومنا هذا (1981: 181). لذلك، بالنسبة له، فإن الإذاعة والتلفاز بديل ضعيف للتواصل الجمعي لما هو رمزي، لكنه ينتقد نظرية الاتصال و" نموذجها في المحاكاة"، الذي يقوم باختزال واستبعاد "التبادل والخصومة" القائمة في الاتصال الشخصي حال بنائه لعناصره (1981: 179). ورغم تحفظاته الخاصة حول الدلالات الرسمية للمفهوم (1993a: 57)، فأن مشروعه يدور حول الرمزي باعتباره وسيلة للاتصال، ملغاة ومقلدة في ثقافة الوسائط المعاصرة، في نموذج التواصل التنافسي.

إن مناقشة بودريار الباكرة للوسائط الإعلامية كانت في مراجعته لكتاب ماكلوهان الصادرة عام ١٩٦٧ (2001a: 39–44)، والمترجم حديثا بعنوان (فهم الوسائط) (McLuhan, 1994) حيث تبنى فيها تركيز ماكلوهان على شكل الوسيط

الإعلامي، لكنه يوجه هذا في مشروعه بالمجادلة بأن تأثير الوسائط الرئيسي يحل الرمزي محل السيميائي، محولة "الطابع المعيش والفريد والواقعي للمادة المنقولة" إلى " علامة جنبا إلى جنب غيرها من العلامات في البعد المجرد للتغطية التلفازية" (2001a:42). ومستفيضا في هذا الفهم، يذهب بودريار في اتجاه معارض لماكلوهان وذلك في كتابه "المجتمع الاستهلاكي"، إلى أن وسائط الإعلام لا تتسبب مباشرة في "المشاركة" في العالم، بدلا من ذلك تطرح علينا "عالما تعرض للتصفية والتجزأة" جرت "معالجته صناعيا" إلى "مادة علاماتية"(1998a: 124). وبحسب بودريار "فإننا نعيش وتأوينا العلامات، في ظل الحرمان من الواقع" آمنين مع البعد عن العالم بعذر المشاركة في المحاكاة(ibid.:34). وهنا يعتمد بودريار(1961) على كتاب بورشتاين: "الصورة" (Boorstin, 1992) أكثر من ماكلوهان في توظيفه لفكرة "الحدث الزائف" لوصف عالم من الأحداث والتاريخ والثقافة والأفكار الذي ليس نتاج خبرة فعلية موسومة بالتناقض والتقلب بل تولد كمنتجات من صنع عناصر الشفرة والتلاعب التقني بالوسائط (Bandrillard, 1998a: 125). لذلك فإن وسائط الإعلام محورية في "عملية المحاكاة الواسعة" التي تحدث على نطاق واسع في الحياة اليومية"، وتتسبب في ظهور الأحداث وكل الخبرات من نموذجها السيميوطيقي بكل صوره، في ظل محاكاة تفترض أن "الواقع قوة"، وتلغيه "لصالح هذا الواقع الجديد للنموذج الذي له قوة مادية بفضل الوسيط نفسه"(ibid.: 126).

ولذلك فإن بودريار يقبل مقاربة ماكلوهان لوسائط الإعلام، لكنه يعتقد بضرورة توسيعها وتصورها في "أقصى حد لها" (1983a: 102)، حيث يتم قلب استنتاجاته النقدية المنهجية (انظرMerrin, 2002). هذا نراه في استخدام ماكلوهان لمفهوم "الانفجار"، عند ماكلوهان، ليشير إلى ما يحصل للعالم من انكماش جغرافي وزمني، بل وعاطفي، وهو الأهم، بسبب من تسارع عجلة التكنولوجيا الالكترونية. أما بودريار فإنه في المقابل يراه عملية سيميوطيقية "تبدأ فيها عملية المحاكاة" (1994b: 31)، مع انهيار قطبي العلاقة الرمزية التي تشكل العلامة (1981: 65)

وامتصاص العلامة لمرجعها لإنتاج الواقع بتلاعبها بالـــدوال (127 :1975). حيـــث تعمل وسائط الإعلام امتدادا عينيا لهذا حيث أنها لا تتحل لتوفر لنا فرصة الوصول الكامل إلى الواقع، بل إن صورها الزائفة تتفجر مع الصورة الواقعية لإنتاج "نـــوع من الواقع المفرط الذي يتحلي بالغموض" (100 :1983a)، لم "يعـــد فيـــه تعريـــف الوسيط وممارسته المميزة يمكن الوقوف على معالمها " (101 :.ibid)، مما أدى إلى التفكك المتبادل للواقع والوسيط (30 :1994b) .

إن كل المحاولات الرامية للاقتراب من هذا الواقعي عبر التكنولوجيا، يقول بودريار، إنما تكمل هذه المحاكاة الزائفة حيث أنه " كلما كانت ملاحقـــة الـــواقعي على نحو أوثق ... كلما تزايد غياب الواقعي عن العـــالم"(122 :1998a). فزيـــادة كمال الواقعي تسببت في نشوء "الواقع المفرط"، والأخير مفهوم جامع لعمليتين عند بودريار، وهو في المقام الأول النتيجة الحتمية لكل المحـــاولات الراميـــة لإدراك الواقعي كواقعي وجعله يفوق الواقع في واقعيته، وثانيا: فإن نتاج الكمـــال التقنـــي للصورة من نموذجها الذي ينتج ولاء مفرطا ينقضي ويعرف لنا تجربتنا الخاصـــة. هذا الإفراط في الواقعية السيميوطيقية يلغي مرة أخرى أي علاقة رمزية، بحـــسب بودريار، حيث يواجه بصورة " ليس لدينا شيء لنضيفه... لا شيء نعطيـــه حـــال التبادل" (30 :1990a)، ويختزل إلى التحديق "المبهور والغبي" على التفاهة الفارغة للواقعي " حال الاقتراب واستنشاق هذا الشبيه المفرط المماثل لجثـــة" و"التهلـــوس بالمبتذل " (3–42 :1983b).

وفي عمله "في ظل الأغلبية الصامتة" (1983a [1978])، يعرض بودريـــار صورة منظمة للغاية لما تقوم به وسائط الإعلام من تدمير للعلاقـــات والمعـــاني، وتعقب ظهور المجتمع الغربي "على أنقاض ما هو رمزي" فـــي عـــصر النهـــضة (65 :.ibid)، ومصير أشكال المخالطة المقلدة (ما هو اجتماعي) الذي أنتجته لتحـــل محله؛ إذ يرى بودريار أن مجتمعاتنا تحاول يائـــسة أن تنـــتج هـــذا الاجتمـــاعي

ومسرحته – في صورة مشهد الاتصال، والاستجابة، والنشاط، والمعنى – لكن كل تقنياته الالكترونية التي يستخدمها تعجل فقط الانهيار والانفجار لهذه المعاشرة المحاكاتية بالفعل. فالجهد المبذول من أجل المسرحة والإفراط في إنتاج المعنى، والمعلومات والاتصال، إلى جانب الجماهير، واللامبالاة وعدم الاستجابة أمور "مدمرة مباشرة للمعنى والمغزى" بحسب ما يجادل بودريار (ibid.: 95). ولا يمكن لأحد أن يفهم، أن يمتلك، أو أن يستخدم كل ما ينتج، لأننا " نعيش في عالم مليئ بالمعلومات والقليل من المعاني" (ibid.: 95). ولذلك للمحاكاة تأثير محايد، و"فعل مفكك" على الحقائق التي ينتجها (ibid.: 96)، باعتبارها "بداية ونهاية الحداثة لدينا"، و"الطاقات الهائلة" التي ننفقها على هذا الإنتاج لا يمكن لنا إيقافه (ibid.: 97-8).

إن مفهوم بودريار "للجماهير" هنا موضع جدل لكنه مستمد من ماكلوهان لا من علم الاجتماع أو الماركسية، باعتبار أنها نتاج للوسيط والتلقي، ورغم ذلك فإنه يأتي بما لم يأت به ماكلوهان، فالجماهير قوة مقاومة أيضا للقصور الذاتي لوسائط الإعلام (ibid.: 4)، حيث تعمل على القضاء على "كهربائية ما هو اجتماعي" الذي تسعى لإنتاجه (ibid.: 1-2). فالوسائط الاعلامية لا تنتج مواطنين عالميين موحدين وواعين ومدركين إدراك الاعتناق بل قوة ترفض وتأتلف مع دائرة الاتصالات (ibid.: 90)، وهي قوة مؤلفة، كما يوضح في محاضرة له عام ١٩٩٢، من جزيئات عمياء، يمرون مثل مرور الركاب على مسارات فردية، متجنبين أي اتصال مع الآخرين و"جميع أعمال العنف المحتملة التي ينطوي عليه التبادل" (1992b).

إن هذا القلب لما يطرحه ماكلوهان يمكن أن نراه مرة أخرى في استخدام بودريار لمفاهيم "الساخن" و"البارد" (McLuhan, 1994: 22–32)، على الرغم من أن بودريار يحتفظ بالمفهومين كما هما باعتبارهما كناية عن مشاركة المستخدم في وسائط الإعلام، كما يتفق مع ماكلوهان في أن وسائط الإعلام الالكترونية "باردة"،

وهو ما لا يمثل بالنسبة له دليلا على المشاركة العالية بل مؤشرا على إلغاء نمـط من العلاقات الرمزية والمشاركة الساخنة. فقارن، مثلا، حسبما يقول، حـدثا حيـا وساخنا بحمولته العاطفية ومعناه الرمزي ومشاركته، مع حدث تلفازي سيميوطيقي بارد ومعلب (1990a:160)، بمحاكاته وعلاقاته الباردة؛ لذلك فإن الإعلام البارد لا يمكن أن تنتج حرارة المعنى الرمزي والمشاركة لإنقاذ ما هو اجتماعي بـارد، لأن شكلها برمته، حسبما يذهب بودريار، يؤدي إلى "تجميد كـل رسـالة" و"المعنـى" (McLuhan, 1983a:35). ومن ثم يجيء نقده لمحاولة التلفاز الألمـاني مـسرحة المحرقة، أن يشعل الحياة في حدث تاريخي من خلال وسـائل الإعـلام البـاردة (1994b:49-51). وليس بمقدور "الضوء البارد" للتلفزيون أن يضيء أبدا مثل هـذا الحدث العام، ولكن بالاستعاضة عن ذكريات وحياة الناجين بالنـسبة لنـا، يعمـل التلفاز كامتداد لغرف الغاز لأنها "وحش الإبادة البارد" (ibid.: 50)، متـسببا فـي نشوء نفس عملية "النسيان" و"التصفية" (ibid.: 49). لذلك، فإن وصف البارد يقـف رمزًا صارخًا على الموت الحار لكل العلاقات الرمزية والمعاني من خلال وسائل الإعلام الالكترونية، التي تقوم لا بمد الحياة بل الموت على عكـس كـل الوعـود والإنتاج الواضح.

إن إعادة صياغة بودريار للسيميوطيقي في كتاب فوكو المنـسي باعتبـاره نظامَ إنتاج مهد له السبيل للثورة على انتقاده لصورة المجتمع الغربي والتأكيد على إنتاج وتجسيد ما هو واقعي. إنه الإنتاج بالمعنى الحرفي، كمـا يقـول بودريـار، بمعنى " أن يجعل الشيء واضحا، ليتسبب في وجوده، ويجليه أن ينتج (1987: 21)، وبالتالي فإنه يفترض، مرة أخرى، أن الإنتاج الصناعي جزء من عملية تاريخيـة واسعة يمتاز بها الغرب. فاليوم، كما يقـول، تـصبح التكنولوجيـات الإخباريـة والاتصالية المصدر الأساسي لهذا الدافع وراء البحث عما هو واقعي، عـن "ذروة الإنتاج" و"الواقعية"، ما يمثل "الثورة لاستدعاء كل شيء قبـل توليـة العلامـات" (1990a:32) لجعل كل شيء حقيقي وظاهر للعيان، منتجا، ومميزا بعلامة؛ لكتابـة

وتسجيل وجمع وإثبات وتسجيل وفهرسة كل جانب وشكل، ولإدراك وإتاحة الواقع على الفور وبالصورة الكاملة (1987:21-2). ومثاله على ذلك المواد الإباحية التي لا تبالغ في تصوير الجنس بل تبالغ في تصوير الواقع، باعتبارها "فرضا لعلامات، ومشروع باروكي للمغزى"(1990a:28)، وهذا يفترض أن واقع الجنس يمكن أن يتجلى في "تمثيله اللحظي وبالغ الألم" للإثارة الفائقة وأحوال النساء (ibid.:29). هذا هو شكل اللاواقعية في عالمنا المعاصر، كما يقول بودريار، التي نتجت عن مفاقمة الواقع، والعمل على "مزيد من الإشارات المرجعية، والإفراط في الصدق، والدقة بالغة... وجعل كل شيء يتحول إلى شاهد مطلق على ما هو واقعي"(ibid.:29). وإذا أدت هذه العملية، كما يقول بودريار، إلى "دمار ما هو واقعي" (ibid.:31)، فإن عواقب " الثقافة الإباحية "واضحة(ibid.:34) .

وفي كتابه استراتيجيات فادحة (1990c [1983])، يفاقم بودريار مرة أخرى صورة إنتاج ما هو واقعي ليقف على النمو المتسارع لأنظمتنا الاتصالية، وعملياتها "المتقلبة"- ونموها مثل خلايا السرطان، وخروجها على المقصد منها والحدود المحيطة بها والغاية المحددة لها لتكون إنتاجا زائدا عن الحاجة وإفراطا غير مجد، باعتباره شكلاً من أشكال "الموت" المطارد للأحياء (ibid.:32). فاحتمالية جميع العمليات، يقول بودريار: تؤدي إلى الفاحشة - نهاية "المشهد" الرمزي ومعناه في رؤية ووضوح وشفافية العالم (ibid.:50-70)، كما يؤدي إلى ظهور الشخصية الفصامية غير القادرة على تحديد حدود كينونتها إزاء هذا "القرب المطلق" لكل شيء، حيث امتصتها دائرة الاتصالات (ibid.:69-70).ويدعو بودريار هذا بنظام "عبر سياسي" (ibid.:25)، وهو حالة تعميم الفئات إلى "شكل نقي وفارغ ويدعو "للنشوة" (ibid.:9) واختفائها باعتبارها أشكالاً محددة،ومحاكاتها الصرف في تداول القيم وتبديلها. وفي كتابه (شفافية الشر) (1993c [1990]) يصبح التداول "المداري" أساسا لنظام رابع من المحاكاة – أي "وبائية القيمة"، وهو "نموذج منحنى التشتت" حيث "تشع القيمة في كل الاتجاهات" (ibid.: 4-6). ولذلك فإن تحرر

الحداثة (انظر/ي1996a: 18) متجلٍ لا باعتباره تحررًا حقيقيًا وتقدمًا أو إنجازًا للتعالي، لكن تجسيدًا إنتاجيًا وإطلاقًا للعنان يؤدي إلى التقليد وعدم التعيين، وشعورنا "بلامبالاة لا مفر منها" (1993c: 4).

هذا التصعيد يسمح لبودريار بتطوير كل من تحليله وأمثلته على هذه العمليات، لكنه يمثل استراتيجية هامة في فتح الفضاء لاكتشاف أشكال جديدة من الرمزي ومقاومته الداخلية والخارجية لهذا النظام؛ لذلك فإن المجتمع المكرس للتجسيد المنتج للعالم بكل الصور "الإيجابية" فيه – بوضوحه واكتماله التقني والإجرائي، و"بياضه العقيم" – المجتمع الذي يشطب جميع صور السلبية، وهو طارد لكل أشكال العنف الرمزي، والآخرية والشر في "حملة جراحة التجميل كبيرة" (ibid.: 45) لصالح "وجود محكم الغلق" (ibid.: 61)، يصبح عرضة، عند نقطة العقم والحماية المفرطة، إلى "الخطر الداخلي" و"إمكانية التراجع الخبيث" (ibid.: 62). فالأمراض الشاذة والفيروسية، مثل الإيدز والسرطان وإدمان المخدرات والإرهاب وفيروسات الكمبيوتر يتم إنتاجها (ibid.: 67)، في إطار هذا النظام وعلى يديه، باعتبارها قوى "الشر"، كقوى رمزية "لإمكانية التراجع" (ibid.: 65)، ومعالجة الداء بالداء تحفظنا على الأقل، بحسب ما يدعي بودريار، من خطر الكمال الأكبر (ibid.: 68). ذلك أن الإيجابية العامة والوقاية أمران قاتلان باعتبار أن "أي شيء يطهر النصيب الملعون هو نفسه يرمز لحكم الإعدام" – فهو في حد ذاته تطور كارثي غير محدود (ibid.: 106). وهكذا، حين نطرد الشر لا نستطيع الرد على اعتماد إيران عليه، مثلا، بوصفه سلاحًا مطلقًا ضد "كل القيم الغربية"، ووسيلة من وسائل "العنف الرمزي" ونحن الآن لا دفاع لنا ضده (ibid.: 81-8).

ولذلك يجد بودريار في المجتمعات غير الغربية قوة رمزية خارجية تتحد الغرب، قوة "الآخرية الراديكالية" أو "الغيرية" التي حاول الغرب تاريخيا إبادتها بخفضها إلى "الاختلاف" والتنوير والخطاب الإنساني، كما في علم السيميولوجيا، يلغي

الرمزي لدمجه في منظومة القيم وتبادلها، تلك التي تؤدي، بترتيبهـا الهرمـي، إلـى العنصرية (ibid.: 128-9). ففي إطار قناع الإنسانية العالمية المتجانسة، وعبر غاياتهـا العالمية، واصل الغربي بنجاح " فرض التجانس الشامل على العالم" (ibid.: 130)، وهو النقد الذي طوره بودريار حول الحداثة الغربية بالتفصيل في كتابه وهم النهايـة [1992]) 1994a). إذ يتميز مجتمعنا باختزاله للآخرية مثال ذلك ما يتجلى في أنظمـة الاتـصال وفي تقرير الاستنساخ(1993c: 121; see 1993c: 114–17; 2000: 3–30) لكن " نزعـة الشغف المفرط بالأجنبي" تبقى قوة غير قابلة للاختزال في المجتمعات القبلية والثقافـات الأخرى، مثل البرازيل واليابان وأستراليا والعالم الإسلامي، حيثمـا توجـد المقاومـة المحتملة لرفض الآخرية وقلب لعملياتها(1993c: 124–55).

إن المرحلة الأخيرة من نقد بودريار للغرب وتقنياته قد بـدأت مـع كتـاب "الجريمـة الكاملـة"(1996b [1995]) وتتواصـل فـي الحاضـر (Zurbrugg, 1997;Baudrillard, 1998b; 2000; 2001c). ولعل وصفه في الجريمـة الكاملـة لإبادة ما هو واقعي هو امتداد لزعمه بأن ما هو واقعي في عالم المحاكاة قد اجتاز معناه وغايته (الغاية السابقة) واتجه صوب اللاتعيين (2000: 61–2)، في حين أخـذ في تطوير حجته حيث يقول بأن ما هو واقعي هو نفسه محاكاة علي غير ما كـان عليه سلفا – وهو "المبدأ" المفروض على "التوهم الجذري" للعالم (1996b: 16)؛ أي عدم تشابهه مع ذاته وعدم قدرته على التبادل لأجلها؛ مـن أجـل وعـي الـذات والتمثيل. وهذه الحالة غير المحتملة تنتج التحقق من وجـود العـالم؛ أي "جعلـه موجودا والتدليل عليه مهما كلف الأمر "لأجل الذات عبر اصطناع "الواقـع" مـن خلال "مشروع كبير للتحرر من الوهم" بترك العالم الحقيقي في مطلقه على حالـه" (ibid.: 16). ولذلك فإننا اليوم لا نفتقر لوجود الواقع لأنه "في ذروته" (ibid.: 64)، ونعيش حالة "التحقق غير المشروط للعالم"(ibid.: 25) بفـضل "التـشبع بـالواقع المطلق" (ibid.: 62). ولعل التقليد في صورته المتطرفة يتسبب في الـدخول إلـى حالة "الافتراضية"، التي لا تفهم باعتبارها خيالاً لم يتحول قط إلى واقع بـل حالـة

تقصي الواقع وتنفيه (2000:50). ومن هنا فإن نقد بودريار للتكنولوجيات الالكترونية "الافتراضية" في العصر الحالي ووضوحها الشديد 'في الوقت الحقيقي وأعمالها "ذات الزمن الواقعي" وآثارها، هو نقد يكتسب لتوه زخما خلال التسعينيات في مناقشته لمسألة "اللا حدث".

وهنا يعود بودريار إلى تحليله البوريستي للإنتاج السيميوطيقي للأحداث مرة أخرى والقيام بتثويره (1998a: 125-6)، فيرى الآن جميع الأحداث مصطنعة، كـ"لا أحداث" في مرورها اللحظي في وسائط الإعلام، "فالأشياء لم تعد تحدث حقاً"، و"إن بدت كذلك" (1994b: 16): حيث طالما أن الحدث شيء قد حدث، شيء منتج الآن، كما يرد في كتاب بنيامين (العمل الفني)، فإنه مستنسخ (ibid.: 21)، " فهو شيء مصمم ليحدث؛ ولذلك يحدث باعتباره منتجًا افتراضيًا، وانعكاسًا لأشكال وسائط الإعلام الموجودة من قبل" (1993c: 41). فالحدث باعتباره مشهدًا رمزيًا- حيًا ومعيشًا، بهالته ومجده، بزمنه وإيقاعه، وانتشاره، وتأثيره التاريخي- يمهد السبيل لتحققه السيميوطيقي من داخل نموذجه. ومثل هذه الأحداث " لا مغزى لها إلا معناها المتوقع، برمجتها وبثها"(1994b: 21)، ونقلها على الفور إلى "الرحم الاصطناعي لوسائط الأخبار" (المرجع نفسه:٢٠)، وهو مزيج من "التلقيح الاصطناعي والقذف السريع" مما تسبب في وجود أحداث قسرية ومتسارعة، ومذهلة في انفجارها على الشاشات، ولكنها في نهاية المطاف غير مرضية وغير مقنعة (ibid.: 20). ومع إمكانية التنبؤ بها وكونها فارغة، فإنها تحدث " بمذاق غريب لشيء قد حدث من قبل، شيء ما تكشف بأثر رجعي" (ibid.: 19)، ومعناها الخام قضى على أي علاقة شخصية بها وعلى استثمارها، كما أن برمجتها وإدراكها وقت حدوثها ونشرها يمنعها من أن "تحدث". ومع انتشارها على نطاق واسع دون صدى تاريخي (ibid.: 58)، يتم استبدالها فورا "بأحداث" أخرى، تتبادل مواقعها فى موكب مذهل، وكل منها يهدف إلى أن تكون محددة رغم أن كلاً منها

له "معنى هش" (ibid.: 58)، مضمحلِ قبلها "الفراغ الذي تغرق فيه" (1994b: 19)، مشتعلة بشكل مؤقت على شاشة وسائط الإعلام لتترك بالكاد الانعكاس الشبكي.

وفي هذا البث الحي ينفجر الوسيط والرسالة والصورة والواقع في فعل المحاكاة، ويصبح مسرح الحدث "مساحة افتراضية"، موقع "الخلط النهائي"، مع تدخل المصدر والمعلومات بشكل كبير لصنع تأثير عكسي مما يفرض "شكا جذريا على الحدث" (ibid.: 5–6; 57). ولذلك يقول بودريار "إن الحدث الحقيقي تمحوه الأخبار... وما تبقى منه آثار منه على شاشة التحكم" (ibid.: 56). ويصبح لديه ذلك الواقع الالكتروني المشترك والممتد عالميا عند ماكلوهان، هو عالم الخبرة المعالجة والمبرمجة، حيث تندمج جميع المنتجات الإعلامية "كأحداث" تصبح قيمتها، ومعناها ومغزاها قابلة للتبادل ولا يمكن حسمها، وجميعها مستهلك منزليا من أجل المتعة في راحة وابتعاد عن العلامة. وعلى الرغم من أن أحداث المشاهير والمسرحيات والرياضة والتلفزيون والثقافة الشعبية يمكن أن تقدم أدلة وافرة على فكرة "غياب الأحداث"، إلا أن انتقال بودريار بدلا من ذلك إلى الأخبار الأشد وطأة وأهمية دليل على تناقض نظريته.

ومن ثم فإن دعواه المثيرة للجدل في كتابه (حرب الخليج) لم تحدث [1991]) (1995a، بعيدا عن إنكاره للعمليات والخسائر العسكرية- تطور نقدا لكل من الإنتاج العسكري وتلقي هذا الحدث. وبدا له أن الحدث عسكريا كان محاكاة لحرب متحققة تكنولوجيا – إنتاج للحرب طبق الأصل وبنجاحه يستثنى جميع صور الحضور العراقي بتبادل القتال والصراع أو المقاومة، مما لا يسفر عن قيام "الحرب" بل يتسبب في حصول مجزرة للقوات العراقية. إنه "الفوز مقدما"، كما يقول بودريار: " فنحن لن نعرف أبدا إذا ما كان العراقيون قد سنحت لهم فرصة القتال" (ibid.: 61). وفي الوقت نفسه فإن الجمهور الغربي شاهدوا هذه "الحرب" وهم في سكينة منازلهم دون أي خبرة شخصية ومخاطرة أو خطر. ومن هذا

المنطلق يظل حدث الحادي عشر من سبتمبر ليس حدثا، في نقله اللحظي في نشرات الأخبار الحية لجمهور يشاهد التغطية المستمرة للحدث، والتفكر فيه، والصور المحررة للانفجارات والبرجين المنهارين دون أي خبرة بالمشهد الفعلي. ومع ذلك، فإن الرمزي قد يظل مقتحما لقلب " اللا أحداث" الخاصة بالنظام، وبالتالي، يقول بودريار، كان المشهد النقي لحادث الحادي عشر من سبتمبر "حدثا مطلقا"، ممثلا " للشكل الرمزي الخالص للتحدي" الذي قام به الإرهاب الإسلامي ضد ما للغرب من "نظام تاريخي وسياسي" (2001b: 8).

وربما تكون "الجريمة الكاملة" لإبادة ما هو واقعي غير مكتملة(2000: 63)، حيث يقوم الرمزي مرة أخرى بعرقلة عمليات الافتراض. وبالمثل، فإن الوهم الثوري "لا يمكن أن يتبدد" (1996b: 19)، كما يجادل بودريار، ويضيف، بأنه يمكن أن تستخدم التكنولوجيا اليوم مسرحًا لظهوره. ومنطلقا من نقده الهيدجري المتشائم لمصير ما هو واقعي، يتساءل بودريار عما إذا كان العالم قد لا يستخدم التكنولوجيا كوسيلة من وسائل الحفاظ على "الوهم الثوري" وعرضه (1995b: 85;Zurbrugg, 1997: 38). جنبا إلى جنب الفيزياء النظرية وعلم الكونيات (1996b) وبناء على التحليل السابق له للشيء (1990c; 1993c: 172–4) يؤكد بودريار في كل من ممارسته الشخصية وتأملاته المستوحاة من بارت بصدد الفوتوغرافيا (Zurbrugg, 1997; Baudrillard, 1996b: 85–9; 1998b:89–101; 1999; 2001c: 139–47) واحتمالاتها باعتبارها وسيطًا تكنولوجيًا يقود للرمزي.ومن معارضة "الانتشار التلقائي" المعاصر و"المغزى القسري" و"دعارة الصور (1999: 151, 148, 139; see Barthes, 1993:117–19)، تأتي إمكانية التصوير الفوتوغرافي "لانتزاع عدد قليل من الصور الاستثنائية" (1999:145)التي في سكونها ومفاجأتها وتشويقها، تلتقط ضوء الشيء و"تقع في شبكته" (ibid.:145–6)، مقدمة خبرة بالعالم في غيريته لا موضوعيته" (2001c: 139).وعلى غرابتها، فإن العدسة المحايدة للتكنولوجيا البشرية هي الوسيلة التي يكتشف بها بودريار أمل

تجاوز الذات وميتافيزيقيا تمثيلها بالكامل وتسبب في إنتاج وإبادة ما هو واقعي، وصولا لخبرة من نوع آخر، وعلاقة رمزية أخرى بالعالم.

" التفكير بالظواهر المتطرفة..."

لابد أن يصبح الفكر نفسه ظاهرة متطرفة، حتى يتسنى التفكير في الظواهر المتطرفة.

(1996b: 66)

وكما قال مايك جين:"لا أحد حتى الآن، يعرف حقا كيف يقرأ بودريار"(Critchley, 1999). ولذلك، إذا كان معظم منتقديه لم يوجهوا ضرباتهم بعد، حيث قام معظمهم "بإطلاق سخريتهم باكرا، ولا يصيبون مرماهم" (Gane, 1995: 120)، فلابد أن نعترف بنفس القدر باستعصائه حتى الآن على أكثر المعلقين تعاطفا معه، فهو لا يوجد أبدا أينما تظنه ودائما ما يفوق تفكيرك. وقد علق بودريار نفسه على هذه الانتقادات المزدرية له (Zurbrugg, 1997: 45)، بيد أن المحاولات الإيجابية التي رمت إلى تفسير أعماله لجمهور واسع خاطرت بما وسمها بالاختزال في الاختيار والتفسير، بما يمثل ذلك في حد ذاته إنتاجا لمحاكاة زائفة أخرى لأعماله. ولو كانت هذه المقدمة لم تف بتقديم بودريار، فإنها تهدف على الأقل إلى تقديم سبيل لمقاربته، وإطار يمكن من خلاله البدء في قراءته، وأساس لتجاوزه، للقرب مما قد يكونه.

هناك الكثير مما يمكن التوصل إليه هنا، فإذا اعتبرنا أعماله، كما قلت، تحليلا نقديا للمجتمع المعاصر، فإن أهميتها تتبدى للعيان، ويقدم أمثلة كثيرة ورائعة، وتمنعنا المساحة من استخدام غيرها هنا، وتظل العديد من أفكاره معروفة لدينا باستمرار ويمكن بسهولة تطبيقها على الثقافة الاستهلاكية والإعلامية لدينا. وقد بنيت هذا الفصل على افتراض أن هناك جوانب مهمة عديدة من عمل بودريار

تساعد في إضاءة تجربتنا الثقافية، وبالذات انتقاداته للاستهلاك، ونقـده للاقتـصاد السياسي وافتراضاته، ونظريته الدوركايمية حول ما هو رمـزي، ونظريتـه فـي المحاكاة، وتحليله للوسائط الالكترونية وعملياتها، وتوصيفه للإنتاج الغربي لما هو واقعي وما أسفر عنه من واقعية مفرطة، ونظريته في "الـلا حـدث"، وانـشغاله بالضبط الاجتماعي، وبحثه عن قوى المقاومة الرمزية في نظام كامل، " عليك أن تحرم فيه من وجبة الإفطار لتصبح خارج التوقع" (1996c: 19). كل هذه الجوانـب تطرح من المصادر النظرية النقدية ذات الأهمية للمنظر الثقافي، مما يجعل الكثيـر من "الأحداث" الشعبية من قبيل موت الأميرة ديانا موضوعا للتحليل وفـق نظريـة بودريار (انظر/ي(Merrin,1999b).

لكن نقاد بودريار لهم الحق في أمر واحد، مسألة حيوية استجابتنا لأعمالـه. ذلك أن أغلب الردود حتى الآن اختارت جانب الرفض السلبي لأفكـاره وأعمالـه، من أجل رد دعاويه إلى مواقف مؤسسة سلفا يفترض فيها الـسمو. فنقـد اليـسار لبودريار، الذي أتى به كيلنر، ونوريس وكالينيكوس، هو نموذج أعلـى فـي هـذا المقام، بما يلاحظ عليه من نفور أيديولوجي من تحليله غير الماركـسي، والعـداء الشديد له (انظر (Best and Kellner, 1991; Norris, 1992)، ونجاحه في إنـشاء شروط تلقيه الأكاديمي. ومع ذلك فإن الحديث عن صـورته الشخـصية العدميـة، وحديثه عن الحرمان من وجود الواقع، واحتفاله دون تمحيص بما بعـد الحداثـة، وافتقاده لأي مشروع تغيير نقدي، ولأي مشروع وأساس أو تعبير فلسفي متماسك، إنما هي صورة تتضح معالم قصورها وأخطائها بفضل القراء المتعمقة لأعمالـه. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الأدبيات النقدية قد ردت على انتقـادات كثيـرة بعينهـا، فتصدت لدعاوى كيلنر(1989; 1994) بانتماء بودريار إلى "ما بعد الحداثة" (Gane, 1991a; 1991b)، وصححت تأكيد نوريس(1992)على أن بودريار نفـى الوجـود المادي لحرب الخلـيج(Merrin, 1994; Patton, in Zurbrugg, 1997: 121–35)؛ كما ردت على هجوم سـوكال وبريكمونـت (1998) علـى اسـتخدامه للمعجـم

العلمي(Gane, 2000a: 46-56)؛ ودافعت عن مفهومه للجماهير(Butler, 1999)، وقدمت قراءة متعاطفة لعلاقته المحتملة بالنسوية وتوظيفه لها (Grace,2000;Gane,1991b;2000) في استجابة لكل من الناقدات النسويات الكبيرات مثل جالوب(1987) وبلانت (في Rojek and Turner,1993) ومور(1988)، ولرؤيته مفكرا لديه رؤية سلبية للنسوية.

وكما تشير جين، تعتبر مثل هذه الانتقادات شهيرة لما منيت به من أخطاء؛ لذا، في حين يواجه مفهوم المحاكاة الزائفة معارضة وسخرية، مع الفشل بالاعتراف بأصله اللاهوتي والفلسفي القديم في الغرب(Merrin,1999a)، فإن مفهوم ما هو رمزي، على النقيض من ذلك، قلما يجد معترضا، بخلاف الدعاوى التي في غير محلها من قبيل الطعن بمثاليته أو نوستالجيته (ويوضح بودريار أن الشكل الصراعي، وليس الطوباوي، هو ما لا يعود إلى العصر الذهبي لكنه دائما ممكن الوجود بشكل جذري الآن). وفي الواقع، كما يتبدى لدى جين (1995:120) فإن رؤية بودريار للرمزي هي ما تجعله عرضة للنقد، لأنها تظل تصورا غربيا للمجتمعات القبلية (Merrin, 2001: 103)، صورة " للبربري الصالح" (Lyotard, 1993: 106)، استمدها بودريار من مصادر ثانوية (Gane, 1995: 120) ، لتكون بمثابة واقع تجريبي وأساس نقدي ضد عمليات المحاكاة الزائفة التي تفتقد هذا الأساس(Merrin, 2001: 103-4). وفي دفاعه، مع ذلك، انشغل بودريار طوال عمله بضرورة اكتشاف مثل هذا الموقف النقدي والاهتمام بمشاكل التعبير عنها. ولعل إعادة صياغته للرمزي، بداية من "التبادل الرمزي" إلى "الإغواء"، و"القدري" و" الشر" و"الغيرية الجذرية" و"الوهم الجذري" إلى كتابه "التفرد" (انظر/ي1998b)، وبحثه عن قوى قلب هذا النظام- أمور قد دعمت أعماله، رغم عدم قدرتها على الفكاك من القيود المفروضة على موقفه في نهاية المطاف.

لكن كل هذه الانتقادات السلبية تستند إلى مبدأ رفض التصعيد، لتعود بنا إلى وضع سابق بواقعه وأخلاقيته المقبولة وهي على هذا النحو استجابات ضعيفة أمام ثمرة وتحدي أعمال بودريار. وبدلا من ذلك، إذا أردنا أن نتجاوزه، ينبغي أن نقبل دعوته التي يقول فيها:" اتبعوني، من فضلكم" (1983c: 86) – التي تدخلنا في لعبة نقدية مختلفة تماما؛ وذلك لكي نفهم لماذا نحن بحاجة أولا إلى فهم منهجيته المستمدة من استحالة تطوير نظرية إمبيريقية للتفكير في واقع مجتمع تهيمن عليه المحاكاة. فمثلما استجاب ماكلوهان لنهجنا في الإدراك على طريقة "مرآة الرؤية من الخلف" (Benedetti and Dehart, 1997: 186–7) مع استكشافاته "الاستباقية" التي هدفت إلى دفع الواقع، لجعل بيئتنا مرنية في حدودها (McLuhan and Zingrone, 1995: 236)، لذلك يطور بودريار "استراتيجية واحدة" (1993a: 82) حول "العنف النظري"، حيث أن "تثوير الفرضيات هو السبيل الوحيد لتأمل الموت" (1993b: 5). فلابد للنظرية أن تصبح "ظاهرة متطرفة" من أجل الوقوف على الظواهر المتطرفة في هذا العالم(1996b: 66) ودفعها إلى الانهيار(1993b: 4–5). ولذلك تعتبر النظرية" محاكاة وتحدي" (1993a: 126) محاكاة وتحريض موقفيين لا حقيقيين ومستوحيان من ماكلوهان ومن تبادل الهدية عند ماوس وتحدي الرمزي للواقعي (1994c، وانظر/ي1996b: 94–105). والنتيجة هي دفع الأفكار دون الاعتقاد فيها " باعتبارها أسلحة مفاهيمية ضد الواقع"؛ وإن أدركها العالم، لتصبح حقيقة، تفقد أي قوة نقدية كانت لها(1994c: 4).

إن المحاكاة الزائفة هي هذا السلاح، وكما أخبر بودريار محاوره الياباني ، فإنه قد تبين بكل مكان أننا "لم نعد في حاجة لك" (1996d: 7). فالعالم ينهض إلى نظرية نزع السلاح، واختزاله إلى انعكاس سلبي للواقع، فكل شيء "تراجع إلى الحقيقة بلا كلل"، كما يقول بودريار(1997: 8)، لاغيا كل تحدي. هذا الاختزال نتواطأ عليه، ذلك أن أي تشكيك في الواقع يدعو إما للضحك(1994c: 1) أو العداء، لأن، كما يقول، "الهجوم على مبدأ الواقع نفسه يمثل أذى أكبر من عنف الحياة الحقيقية" (1993c:42).

ومع ذلك يظل بودريار يعتقد في أن "الفكر الراديكالي" يمكن أن يناهض هـذا، وذلـك باستخدام العنف النظري، وتوجيه ضربة مفاهيمية استراتيجية(1990b: 46; 1997: 34)، لإعادة نمذجة الواقع في تحد رمزي (1998b: 69). فلابد للفكـر أن يكـون اسـتثنائيا، واستباقيا، وعلى الهامش؛ ليتجاوز "جحيم مـا هـو واقعـي"(1996b: 102) فالتـصعيد والقلب، ما يميزان عمل بودريار، يجب أن ينظر إليهما باعتبارها أدوات تحليل تعكـس ما هو واقعي وأسلحة استراتيجية مكرسة لدفع هذا الواقعي، من أجل تخيل نهاية النظام الذي وصفه والمساهمة في ذلك(1998b: 23).

هذه منهجية بودريار الراديكالية وهي تتوفر على مفارقـة حـال قراءتنـا لأعماله، ففي رفضه بعكس الواقعي إمبيريقيا، يعارض بودريـار وينتقـد جـذريا سذاجة جميع النظريات الثقافية الأخرى وإمكانية قيام نظرية ثقافية وعلم الاجتمـاع نفسه. ومع ذلك، يستمد نقده من التقليد السوسيولوجي عند دوركـايم وهكـذا، فـي مستوى بعينه، تظل تعمل في ظل عملياتها (Gane, 1995: 120–1)، في حين يـتم تطوير نظرية، كما جادلت، لها أهمية كبيرة في فهم ثقافتنا المعاصرة. ومع أن هذا قد يثبت مدى تقدم ما هو واقعي في إثبات أفكار بودريار، وقد يكون ذلك دليلا على خطورة أوضاعنا، فإنه يفتح مساحة للرد عليه بردود أكثر إثارة للاهتمام . لـذلك، إذا قمنا "بمتابعة" طرف آخر، كما يقول بودريار، فإننا نمارس لعبة "قاتلة" (1983c: 78)، نسرق هدف الآخر منه(1993c: 156) ، ومن ثم فإن اكتشاف أفكاره في العالم وتحقق أعماله، يحمل بنجاحها اختفاء بودريار واختزاله إلى مجرد حقيقة؛ ولـذلك فإن المعارضة العنيفة لأعماله فقط، هي التي يمكن أن تبقيـه علـى قيـد الحيـاة كمنظر. لكن هناك خيار آخر أيضا، وهو المضي خلفه ثم تجاوزه. ولـو اعتبرنـا أفكاره تحديا للواقعي وللنظرية وعملية التنظير، فإنها تشكل تحديا لنا. والرد الوحيد المقبول على الهدية، ليس رفضها، الذي يقلل من شأن الإنسان، بل القبول بها وبذل عطاء أكبر في المقابل. وهذا هو ما يجب أن نحاوله الآن، فتأمل الموت هو التحدي الذي يواجهنا، وهذا التصعيد والقلب هو عين ما يريده بودريار نفـسه (Zurbrugg, 1997: 42, 45). وهو قوله برجاء اتبعني.

هـــــوامــــش

(١) وبالطبع عند بودريار فإن التعددية الاقتصادية تأخذنا خارج هذا الحدث: "فلا يمكن لأزمة ١٩٢٩ أن تتكرر اليوم. فقد حلت المحاكاة محل الأزمة الدائمة "(1990b: 217) .

المراجـــــع

Barthes, R. (1973a) Mythologies. London: Paladin Books.

Barthes, R. (1973b) Elements of Semiology. New York: Hill and Wang.

Barthes, R. (1990) The Fashion System. Berkeley, CA: University of California Press.

Barthes, R. (1993) Camera Lucida. London: Vintage Books.

Bataille, G. (1962) Eroticism. London: Marion Boyars Publishers Ltd.

Bataille, G. (1985) Visions of Excess. Selected Writings, 1927–1939. New York: Zone Books.

Bataille, G. (1991) The Accursed Share, Vol. 1. New York: Zone Books.

Bataille, G. (1992) Theory of Religion. New York: Zone Books.

Baudrillard, J. (1975) The Mirror of Production. St Louis, M: Telos.

Baudrillard, J. (1981) For a Critique of the Political Economy of the Sign. St Louis, M.: Telos.

Baudrillard, J. (1983a) In the Shadow of the Silent Majorities. Semiotext(e): New York.

Baudrillard, J. (1983b) 'What are you doing after the orgy?' Artforum Oct., pp. 42–6.

Baudrillard, J. (1983c) Please Follow Me (with Sophie Calle, Suite venitienne). Seattle: Bay Press.

Baudrillard, J. (1987) Forget Foucault. New York: Semiotext(e).

Baudrillard, J. (1989) 'Politics of seduction', Marxism Today January, pp. 54–5.

Baudrillard, J. (1990a) Seduction. London: Macmillan.

Baudrillard, J. (1990b) Cool Memories. London: Verso.

Baudrillard, J. (1990c) Fatal Strategies. London: Pluto Press.

Baudrillard, J. (1992a) 'Transpolitics, transsexuality, transaesthetics', in W. Stearns and
W. Chaloupka (eds) Jean Baudrillard. The Disappearance of Art and Politics. London: Macmillan, pp. 9–26.

Baudrillard, J. (1992b) 'The vanishing point of communication', lecture, 18 November,
Loughborough University of Technology (text unpublished).

Baudrillard, J. (1993a) Baudrillard Live: Selected Interviews, ed. M. Gane. London: Routledge.

Baudrillard, J. (1993b) Symbolic Exchange and Death. London: Sage Publications.

Baudrillard, J. (1993c) The Transparency of Evil. London: Verso.

Baudrillard, J. (1994a) The Illusion of the End. Cambridge: Polity Press.

Baudrillard,J.(1994b)Simulacra and Simulation.Michigan:University of Michigan Press.

Baudrillard, J. (1994c) 'Radical thought' (translation of La Pensée Radicale) http://www.ctheory.com/a25-radical_thought.html (contacted June 1997; page numbers refer to print-out copy).

Baudrillard, J. (1995a) The Gulf War Did Not Take Place. Sydney: Power Publications.

Baudrillard,J.(1995b)'Symbolic exchange: taking theory seriously:an interview with Jean Baudrillard, (with R. Boyne and S.Lash), Theory,Culture and Society12(4):74–45.

Baudrillard, J. (1996a) The System of Objects. London: Verso.

Baudrillard, J. (1996b) The Perfect Crime. London: Verso.

Baudrillard, J. (1996c) Cool Memories 2. Cambridge: Polity Press.

Baudrillard, J. (1996d) 'Vivisecting the90's: an interview with Jean Baudrillard', interview with Caroline Bayard and Graham Knight,http://www.ctheory.com/a24-vivesecting_90's.html (interview for Research in Semiotic Inquiry/Recherches semiotiques Vol. 16, No. 1–2, Spring 1996.Contacted June 1997; page numbers refer to print-out copy).

Baudrillard, J. (1997) Fragments; Cool Memories 3. London: Verso.

Baudrillard, J. (1998a) The Consumer Society. London: Sage Publications.

Baudrillard, J. (1998b) Paroxysm. London: Verso.

Baudrillard, J. (1999) Within the Horizon of the Object: Objects in This Mirror Are
Closer Than They Appear. Photographs 1985–1998. ed. P. Weibel. Graz: Hatje Cantz Publishers.
Baudrillard, J. (2000) The Vital Illusion. New York: Columbia University Press.
Baudrillard, J. (2001a) The Uncollected Baudrillard. ed. G. Genosko. London: Sage.
Baudrillard, J. (2001b) 'The spirit of terrorism', Cyber-Society List, Archive, http://www.jiscmail.ac.uk/cgi-bin/wa.exe?A2=ind0111andL=cybersociety-liveandF=andS=andP=6436 (contacted December 2001; page numbers refer to print-out copy).
Baudrillard, J. (2001c) The Impossible Exchange. London: Verso.
Baudrillard, J. (2002) Screened Out. London: Verso.
Benedetti, P. and Dehart, N. (1997) Forward Through the Rear View Mirror, Reflections On and By Marshall McLuhan. London: MIT Press.
Best, S. and Kellner, D. (1991) Postmodern Theory. London: The Macmillan Press Ltd.
Boorstin, D.J. (1992) The Image. New York: Vintage Books.
Butler, R. (1999) Jean Baudrillard: The Defence of the Real. London: Sage.

Caillois, R. (1980) Man and the Sacred. Connecticut: Greenwood Press.

Callinicos, A. (1989) Against Postmodernism: A Marxist Critique. Cambridge: Polity Press.

Critchley, S. (1999) A Companion to Continental Philosophy. Oxford: Blackwell Publishers.

De Saussure, F. (1986) Course in General Linguistics. Chicago: Open Court.

Durkheim, E. (1915) The Elementary Forms of the Religious Life. London: Allen and Unwin.

Foucault, M. (1970) The Order of Things. London: Routledge.

Gallop, J. (1987) 'French theory and the seduction of the feminine', in A. Jardine and P. Smith (eds) Men in Feminism. New York: Methuen.

Gane, M. (1991a) Baudrillard's Bestiary: Baudrillard and Culture. London: Routledge.

Gane, M. (1991b) Baudrillard: Critical and Fatal Theory. London; Routledge.

Gane, M. (1995) 'Radical theory: Baudrillard and vulnerability'. Theory, Culture and Society, 12(4): 109–23.

Gane, M. (2000a) Jean Baudrillard: In Radical Uncertainty. London: Pluto Press.

Gane, M. (ed.) (2000b) Jean Baudrillard: Masters of Social Theory (4 vols.) London: Sage.

Genosko, G. (1994) Baudrillard and Signs; Signification Ablaze. London: Routledge.

Genosko, G. (1999) McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion. London: Routledge.

Grace, V. (2000) Baudrillard's Challenge: A Feminist Reading. London: Routledge.

Hollier, D. (ed.) (1988) The College of Sociology. 1937–39. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hubert, H. and Mauss, M. (1964) Sacrifice: Its Nature and Function. Chicago: University of Chicago Press.

Kellner, D. (1987) 'Baudrillard, semiurgy and death', Theory, Culture and Society 4: 125–46.

Kellner, D. (1988) 'Postmodernism as Social Theory', Theory, Culture and Society 5: 239–69.

Kellner, D. (1989) Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond. Cambridge: Polity Press.

Kellner, D. (ed.) (1994) Baudrillard: A Critical Reader. Oxford: Basil Blackwell Ltd.

Kroker, A. (1985) 'Baudrillard's Marx' in Theory, Culture and Society 2/3, pp. 69–83.

Kroker, A. and Cook, D. (eds) (1988) The Postmodern Scene: Excremental Culture and HyperaestheticsLondon: Macmillan.
Levin, C. (1996) Jean Baudrillard: A Study in Cultural Metaphysics. London: Prentice Hall.
Lyotard, J-F. (1993) Libidinal Economy. London: The Athlone Press.
Marcuse, H (1986) One-Dimensional Man. London: Routledge and Kegan Paul.
Mauss, M. and Hubert, H. (1966) The Gift: Forms and Functions of Exchange in Primitive Societies.London: Cohen and West Ltd.
Mauss, M. and Hubert, H. (1972) A General Theory of Magic. London: Routledge and Kegan Paul.
McLuhan, E. and Zingrone, F (1995) Essential McLuhan. London: Routledge.
McLuhan, M. (1994) Understanding Media. London: MIT Press.
Merrin, W. (1994) 'Uncritical criticism? Norris, Baudrillard and the Gulf War', Economy and Society, 23(4): 433–58.
Merrin, W. (1999a) 'Television is killing the art of symbolic exchange: Baudrillard's theory of communication', Theory, Culture and Society, 16(3): 119–40.
Merrin, W. (1999b) 'Crash, bang, whallop, what a picture! The death of Diana and the media', Mortality, 4(1): 41–62.
Merrin, W. (2001) 'To play with phantoms: Jean Baudrillard and the evil demon of the simulacrum', Economy and Society, 30(1): 85–111.

Merrin, W. (2002) 'Implosion, simulation, and the pseudo-event: a critique of McLuhan', Economy and Society, 31(3): 369–90.

Moore, S. (1988) 'Getting a bit of the other – the pimps of postmodernism', in R. Chapman, and J. Rutherford, (eds) Male order: Unwrapping Masculinity. London: Lawrence and Wishart.

Norris, C. (1990) What's Wrong with Postmodernism? London: Harvester Wheatsheaf.

Norris, C. (1992) Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War. London: Lawrence and Wishart.

Rojek, C. and Turner, B.S. (eds) (1993) Forget Baudrillard? London: Routledge.

Sokal, A. and Bricmont, J. (1998) Intellectual Impostures. London: Profile.

Stearns, W. and Chaloupka, W. (eds) (1992) Jean Baudrillard: The Disappearance of Art and Politics. London: Macmillan.

Zurbrugg, N. (ed.) (1997) Jean Baudrillard: Art and Artefact. London: Sage.

الجزء الثالث

التحليل الثقافي المعاصر

الفصل العاشر
المراجعة النظرية للتمثيل والهوية
قضايا التبادل الثقافي والأممي مع تقاطع النسوية بعلم الاجتماع الثقافي

آن بـــروكس

مقـــدمـــة

يمكن النظر إلى قضايا التمثيل وبناء الهويـــة باعتبارهـــا مبـــادئ تنظيميـــة لاستكشاف المناقشات المتقاطعة في مجال علم الاجتمـــاع والنـــسوية والدراســـات الثقافية، فقد تسببت الناشطات النسويات في وجود تحول فكري من قيود مجال علم الاجتماع إلى التخصصات المتعددة في ميدان الدراسات الثقافية، إذ قدمت مصفوفة الدراسات الثقافية متعددة التخصصات إطارا جمع المناقشات النظرية للنسوية ومـــا بعد الحداثة ودراسات ما بعد الاستعمار. فسياق التفاعل بين التخصصات في ميدان الدراسات الثقافية الذي آلف بين علم الاجتمـــاع والإثنوجرافيـــا النقديـــة والـــسينما والأدب والسياسة الثقافية، قد توفر على ترابط فكري حيوي يجمع المشتغلين فـــي الحركة النسوية وما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار. وما يؤكد عليه الفصل الحـــالي هو تزايد أهمية تقاطع النسوية والدراسات الثقافية عند تقديم تصور متعدد الثقافـــات ومتداخل التخصصات في مناقشات التمثيل والهوية، في حين اتسمت فيه الدراسات الثقافية بتخصصات موسومة بالتعدد دوما و"بالرغبة في الخـــروج علـــى الحـــدود الراسخة" **(Stratton and Ang, 1996)**. ويدرس هذا الفصل المناقشات المتقاطعـــة في مجال الدراسات النسوية والثقافية، ويسلط الضوء على ظهور مفـــاهيم جديـــدة

للهوية والذاتية المتشكلة بفضل التفاعل بين الثقافات والأمم. فقد ظهرت هويات ثقافية وعرقية جديدة، حاملة معها مفاهيم جديدة للذاتية وعددا من الاحتمالات للنسويات العاملات في هذا المجال لفتح مساحات لظهور مواقع وأماكن جديدة للذات تتحدث من خلالها، كما يدرس كيف قامت خطابات التفاعل الثقافي والتفاعل بين الأمم بالتسبب في ظهور مناقشات حول الذاتية والتمثيل والهوية موضع الجدل الكبير.

فقد تسبب التفاعل الثقافي والأممي في نشوء مفاهيم جديدة للذات والذاتية والهوية حيث ظهرت حدود ثقافية وعرقية جديدة، وحملت هذه الهويات الثقافية والعرقية الجديدة معها الحاجة إلى مفاهيم جديدة عن الذاتية مما تتطلب فتح الباب أمام أوضاع جديدة للذات ومساحات ومواضع جديدة تتحدث منها، وهذا المطلب يحتاج إلى مقاربة متداخلة التخصصات لتحليل التمثيل والهوية. وهكذا رأى كثير من المنظرين للتبادل الثقافي والأممي، بما في ذلك النسويات ومنظري ما بعد الاستعمار، وأنصار ما بعد الحداثة، وأنثروبولوجيي ومنظري العولمة، أن هناك حاجة إلى تحول فكري من قيود التخصص في مجالات الجغرافيا وعلم الاجتماع والتاريخ إلى سعة تعدد التخصصات في ميدان الدراسات الثقافية، فقد قدم السياق متعدد التخصصات في الدراسات الثقافية إطارا لدمج عدد من التخصصات، لتحليل التمثيل والهوية والذاتية، بما في ذلك علم الاجتماع الثقافي، والإثنوجرافيا النقدية، والسينما والأدب والسياسة الثقافية. ويدرس الجزء الأول من الفصل تعددية التخصصات في الدراسات الثقافية، ويبين كيف طرحت إطارا لخطابات متقاطعة حول ما بعد الاستعمار والنسوية وما بعد الحداثة. بينما يركز الجزء الثاني من هذا الفصل على فهم التفاعل الثقافي والأممي ودوره في تطوير مفاهيم جديدة للذاتية والهوية والمطالبة بخطابات جديدة تعكس في إطارها الذاتية والتمثيل والهوية. وفي القسم الأخير من الفصل نقترح طرقا جديدة لتصور قضايا الذاتية والتمثيل والهوية.

سياق متعدد التخصصات للدراسات الثقافية:

أطر خطابية جديدة لفهم الهوية والتمثيل

دائما ما كانت العلاقة بين التخصصات في الدراسات الثقافية موسومة "بالرغبة في تجاوز الحدود القائمة وخلق أشكال جديدة من المعرفة والفهم غير ملتزمة بهذه الحدود" (Stratton and Ang, 1996: 362)، حيث أصبحت الدراسات الثقافية على نحو متزايد وسيلة للتصورات العابرة للثقافات والأمم وتأطيرا للمناقشات حول التمثيل والهوية، ويرى ستراتون وآنج أنه : مثلما أصبحت الدراسات الثقافية على عجل تسمية معترف بها دوليا لنوع معين من العمل الفكري، فإن مسألة العبور لم تقتصر على عبور حدود التخصص، بل واتجهت أيضا إلى الحدود الثقافية والجغرافية، إذ تطبق الدراسات الثقافية الآن في بقاع مختلفة من العالم ... وسرعان ما أصبحت مصدرا مركزيا للفكر النقدي في نظام (أو فوضى) عالم ما بعد الحداثة، ما بعد الشيوعية، ما بعد الاستعمار.

(ibid.)

وقد أصبحت الدراسات الثقافية الآن معترفا بها باعتبارها منتدى عالميا متعدد التخصصات لمدى واسع من المناقشات الفكرية والسياسية وغدت هامة للنهوض بإطار عبر الثقافات وعبر الأمم لنقاشات تدور بشأن تصورات التمثيل والهوية. ولعل الجزء الثاني من الفصل سيركز على مفاهيم التمثيل والهوية باعتبارها مبادئ تنظيمية لفحص المناقشات الحاصلة في مجال الدراسات الثقافية والسينما والإعلام، كما يدرس كيف ناقشت النسويات ومنظرو مرحلة ما بعد الاستعمار الخطابات الثقافية والسينمائية في فهم التمثيل الاستعماري والهوية والذاتية.

سياسات التمثيل وبناء الهوية:

"الدراسات الثقافية – "التدفقات الثقافية عبر الحدود"

وقد أصبحت الدراسات الثقافية مجالا متعدد التخصصات؛ حيث احتلت موقع الصدارة فى المناقشات المتنازعة حول التمثيل والهوية والمركز (بريطانيا وأمريكا) والهامش (أستراليا، كندا، نيوزيلندا) في السياق العالمي (الدولي) والمحلي (الوطني). كما يلاحظ ماكنزي وارك:

إن نمو الدراسات الثقافية، بالنظر في آثار تطور تكنولوجيات الوسائط الجديدة، هو جزء من الزيادة الهائلة في حجم وسرعة التدفقات الثقافية[١] العابرة للحدود التي تدفع بقوة كل واحد منا إلى أن نكون "نحاة مبحرين"، باستعارة عبارة موريس (195 :1988) .

(Wark, 1992: 435)

إن حجة وارك لها انعكاسات كبيرة على المعنيين بقضايا الهيمنة الثقافية، وهو ما يراه كُتّاب ومنظرون مثل سيمون ديورينج؛ إذ ترى أن الدراسات الثقافية قد تطورت الآن إلى "حركة عالمية حقيقية" مذكرة إيانا (13 :1993) ، مع ذلك، بأن " الملاحظة النقدية للناقدة الأسترالية في مجال الدراسات الثقافية ميجان موريس التي تقول فيها بفاعلية "الكلمة دوليا"، ملاحظة لها أهميتها في الدراسات الثقافية كما هو الحال في صناعة السينما والصناعات التسجيلية ككناية على عملية تبسيط العمل ليكون "مثيرا للاهتمام" للجمهور الأمريكي والأوروبي (Morris, 1992a: 456) .

وتتمثل استجابة المشاركين في الدراسات الثقافية "في منطقة الهامش"، كما يلاحظ ستراتون وآنج، في "استحواذ المشتغلين بالدراسات الثقافية في استراليا وكندا ونيوزيلندا على لقب "باحث ما بعد استعماري" (367 :1996). ويظن أن هذا يمكن رؤيته "احتجاجًا استراتيجيًا في إطار بديل لمعنى صفة "الدولي"، فاللقب وجه من

وجوه معارضة نظام الهيمنة "العالمي"، الذي أدت إليه الدراسات الثقافية الأمريكية والبريطانية" (**ibid.**). في حين حذر الباحثون من أولئك الذين يتخذون دون تمحيص "الجانب الوطني مصدرًا مميز للخصوصيات" بسبب من المخاطر الناجمة عن التهميش، إلا أن ستراتون وآنج قد جادلا بضرورة مراجعة "عملية صنع الخصوصيات الملموسة نفسها، ومساءلة سياساتها. فتبني صفة "ما بعد استعماري" استراتيجية لبلورة مفهوم "السياسة" على أساس صنع الخصوصية، التي يزعمان قدرتها "على مساءلة كل من الأبعاد العالمية والوطنية على حد سواء" (**ibid.**). ويحدد ستراتون وآنج ثلاثة نماذج للدراسات الثقافية: دراسات ما بعد استعمارية، ودراسات الشتات، ودراسات التابع .

كانت مناقشة الدراسات الثقافية نشطة في أستراليا ومحكومة، في جانب منها على الأقل، بتراجع كل من بريطانيا والولايات المتحدة عن مفهوم الهيمنة الثقافية العالمية. وإن عملية المساءلة التي تعرضت لها الدراسات الثقافية داخل بريطانيا وأمريكا على يد الخطابات النسوية وما بعد الاستعمار والشتات قد أدت إلى قيام تصور متعدد للدراسات الثقافية والعمل على التأمل الذاتي في قضايا التمثيل والهوية. وهو ما لمسه ستراتون وآنج في معرض تعليقهما على وضع الدراسات الثقافية في الولايات المتحدة، " إذ أصبحت الدراسات الثقافية مأوى فكريا ترتفع فيه الأصوات العرقية والنوعية والإثنية غير السائدة ارتفاعا غير مسبوق في الساحة العامة الأميركية" (**ibid.: 377**).

الدراسات الثقافية – "تمكين التحقق من الهامشي"

إن تشكيل الدراسات الثقافية الأسترالية الصادرة من "الموقف ما بعد الاستعماري" لا ينطوي على أحادية في الرؤية أو الاتفاق على أن صفة "ما بعد الاستعماري" هي الأكثر ملاءمة لها. كما يلاحظ ستراتون وآنج" إن تطبيق صفة

"ما بعد الاستعماري" على أستراليا المعاصرة ليس بفعل ما بعد استعماري، مع رفض السكان الأصليين عن قناعة لتلك الصفة، فحياتهم في"أستراليا" تعني العيش في ظرف استعماري دائم " (ibid.: 139) . ذلك أن الموقف ما بعد الاستعماري يمتاز بالتناقض وموضع للجدل في نظر المناصرين له. ويعتبر جرايم تيرنر "واحدا من المعارضين الأكثر صخبا للهيمنة الأنجلو- أمريكية في الدراسات الثقافية "الدولية" ومركزية الدراسات الثقافية البريطانية (ibid.: 379). ورغم عدائه للدراسات الثقافية البريطانية، فإن الكثير من أعماله تنطوي على فهم للدراسات الثقافية كدراسات نابعة من فكرة "تاريخ القاع"، المستعارة من الدراسات الثقافية البريطانية(ibid.). وعلى النقيض، نجد أن ميجان موريس وجون فرو قد رفضا "هذا الفهم للدراسات الثقافية الأسترالية، مفضلين فهمها كدراسات ذات توجه محلي مستقل" (ibid.: 380).

ويطور تيرنر حججه من أجل القيام بدراسات ثقافية أسترالية معارضا لعناصر في الدراسات الثقافية البريطانية، فهو يدرك أن "نقطة الاتصال بين الدراسات الثقافية البريطانية والأسترالية... هو تمكين تحقق الهامشي[٢]، على الرغم من أن تسمية الهامشي تختلف كثيرا من سياق إلى آخر" (ibid.: 378). وفي تبنيه هذا الموقف المعارض للمركز والهوامش فيما يتعلق بالدراسات الثقافية الأسترالية، يدعي تيرنر أن " الدراسات الثقافية لديها الكثير لتجنيه من الهوامش، وينبغي أن تبذل قصارى جهدها لدراسة السبل التي على أساسها يتم تعديل التفسيرات المتعلقة بظروف الهوامش التي تلقى هنا وهناك" (1992b: 650).

وفي حين يقر فيه تيرنر "أنا لست منظرا ما بعد استعماري" (1992a: 426)، ينحاز عن وعي إلى موقف ما بعد الاستعمار ويضع مواقف أستراليا والدراسات الثقافية الاسترالية "على الهوامش" التي تتعرض لمواجهة الدراسات الثقافية البريطانية بنزوعها إلى العالمية الاستعمارية الجديدة والمركزية الإنجليزية. ويعلق ستراتون وآنج

على أن "سياسة موقفي هي دعم "أستراليا" في مواجهة "بريطانيا" ... القوية. لكن هذا الموقف ما بعد الاستعماري الأسترالي هو أيضا مشبع بعمق بانشغال المستوطنين الاستعماريين السابقين بالبلد الأم، إن لم يكن بهاجسها **(1996: 380)**.

إن العلاقة بين التمثيل والهوية بالنسبة لتصور الدراسات الثقافية الأسترالية والهوية الأسترالية هي علاقة معقدة، ولعل تيرنر يدرك صعوباتها:

فلابد من ناحية الدفاع عن الأمة من جهة أن هناك ثقافة وطنية قد لا تكون "عضوية" أو "أصيلة" لكنها رغم ذلك تنتج على نحو منظم الاختلافات والمصالح التي ينبغي احترامها والحفاظ عليها وأحيانا حمايتها. ومن ناحية أخرى، على أولئك الذين لديهم تحفظات على فكرة الأمة أن يصروا على وهميتها،على أية حال، وأن عزم الأمة على الوحدة هو ما لابد أن يقاوم ويوضع موضع المساءلة.

(Turner, 1992: 428)

وفي حين أن تيرنر يعترف بمخاطر محاولة "تحديد" مفهوم الهوية الوطنية، إلا أن نموذجه في الدراسات الثقافية الاسترالية يجعله موضع سخرية فيما تقدمه ميجان موريس من تصور للعلاقة بين "ذاتية المستوطن والدراسات الثقافية وهي الواضحة بشكل أولي لا بصورة شاملة في أستراليا لدى الناس من ذوي الأصول الإنجليزية الأيرلندية". كما تلاحظ موريس "إن استخدام مصطلح الهوية الأسترالية **Australianism** مسألة تتطلب أن تكون الذوات موضع الدراسة في الدراسات الثقافية الدولية من "البيض المتذمرين". ونحن مشكوك في كوننا ما بعد استعماريين، وما بعد حداثيين قبل الأوان، وبشكل جوهري من ثقافات متعددة، ولا نزال في الغالب من البيض، وإن كنا تاريخيا متأرجحين بين هويتي المستعمر والمستعمر" **(1992a: 471)**.

وتشارك موريس أنجيلا ماكروبي (1994) (انظـر أيـضا ;Brooks 1997a 1997b) الاهتمام "بالسياسات الدنيا للحياة اليومية". ففي مقالها المعنون بـ"أفكـار متأخرة حول الهوية الأسترالية"(1992a)، صاغت التصور الأسترالي "للرفقة" على أجندة الدراسات الثقافية. حيث تلاحظ أنه: "طالما كانت الرفقة وسيلة فـي الحيـاة اليومية لممارسة الضغوط السياسية المحدودة... فإنها تزدهر أيضا في تلك الأوساط المعارضة (الأوساط النسوية، والمناهضة للعنصرية، والمناصرة للتعددية الثقافيـة، والمناصرة للشواذ من الجنسين) التي تحتقر قيـود الاسـتبعاد ومـا يجـري مـن تواطؤات حالية مع السلطة " (ibid.: 469). وهكذا بصياغتها لمفهوم "الرفقـة" فـي سياق الدراسات الثقافية، تفكك موريس البلاغة الذكورية والقومية المعلنة وتـستند لها باعتبارها مجازًا تدرس به مفاهيم "الهوية الاسترالية". وبذلك تواجه أبعاد هويـة أستراليا فيما بعد الاستعمار، سواء كبلد مستعمِر ومستعمَر.

إن موريس مثل ماكروبي تعمل على عدد من مستويات التحليل المختلفـة، وتشارك ماكروبي بعدين في دراساتها الثقافية النقدية، أولهما، رغبتها فـي "إنـشاء وضع تتحدث من خلاله" يسمح للصوت النسوي بالقيام بما هو أكثر من "الجـواب مرة أخرى على الخطاب المهيمن" (Wark, 1992: 434). وثانيهما، هو اعتراضها على فهم الدراسات الثقافية في إطار التعارض بين الخطاب الأكاديمي والـشعبي، وكما يلاحظ ماكنزي وارك " إن دراساتها تعمل على خلق مساحات يمكـن فيهـا سماع الأصوات النسوية ... في منطقة ما بين الشعبي والأكاديمي" (ibid.: 440).

ولقد قامت موريس بانتقاد تيرنر على مبالغته في الحديث عن أهمية ثنائيـة الثقافة البريطانية الرفيعة مقابل الثقافة الشعبية الأسترالية (انظـر Morris, 1991). وفي حين كانت استجابة تيرنر لنزعات الهيمنة في الدراسات الثقافية البريطانية هي التعبير عن الحنق من قواعد اللعبة، ويعلق وارك قائلا: "هناك في مقالات موريس ميجان رؤية ساخرة وواعية من معضلة السلطة حيث تتخذ موقـف المعارضـة...

فهي تكتب بنهج معارض على نحو واعٍ ذاتيا لكنها ليست بالضرورة معنية بكونها أسترالية" (Wark, 1992: 443).

إن الفارق بين تيرنر وموريس هو في نهاية المطاف "ضعف" تحديد المواقع، إذ يحاول تيرنر تأكيد "الهوية ما بعد الاستعمارية" للدراسات الثقافية لكنه لا يحاول تصوير الخطاب النسوي ما بعد الاستعماري داخل إطار هذه الصيغة. وتناقش موريس مشكلة "الهوية" في كل من الخطابين النسوي والمعارض، وهو ما يعلق عليه وارك:

إنها تجمع كلا الموقفين معا - المعارضة الاستعمارية والنسوية كأوضاع ضيقة المدى يصعب الحديث فيها - وتنطلق منهما. وحال مضاعفتها لصعوبات العثور على وضع ووسيلة بلاغية للكلام، ارتجلت موريس حلولا. فعلى سبيل المثال تتعامل مع مسألة تحديد المضمون النسوي لدراسة الحياة اليومية "كدعوة لصوغ الإجابات وأنا أمضي قدما".

(1998b: 188)

ويمكن رؤية منظور ما بعد الاستعمار النقدي كمنظور مفيد للغاية للدراسات الثقافية، كما تلاحظ ستراتون وآنج، مع نقله اهتمام الدراسات الثقافية صوب "البعد عبر الوطني"، ومن ثم فإن تصور النضال الثقافي والسلطة الثقافية "يوضع الآن كما هو مقرر ما بين "المجتمعات" وداخلها" (Stratton and Ang, 1996: 381). ومع ذلك، ليس هذا هو النموذج الوحيد الذي يمكن أن يسائل إطار الدراسات الثقافية المهيمن. فعمل ستيوارت هول يوفر أساسا لنموذج ثانٍ، نجده مقترحا من قبل ستراتون وآنج، وهو نموذج الشتات. فالاهتمام الخاص بالدراسات الثقافية البريطانية الذي أولته لها "سياسة التمثيل" قد دافع عنه ستيوارت هول ومثَّل إقحام سيرته الفكرية والشخصية إطارا لموقف يمكن الحديث من خلاله وهو ما عرفه هو نفسه بموقف "الشتات". وهذا النموذج هو مسار واحد يتلاءم مع حاجة بينيت

الواضحة لحشد الدراسات الثقافية الدولية "لتكون موضعا للقاء الهامشيين أنفسهم، بتجاوز وجود المركز المهيمن"(.ibid). إن التاريخ الشخصي لهول فيما يتعلق بالدراسات الثقافية كان تكوينيا مع تطور الدراسات الثقافية البريطانية، وإن مساهمة سيرته الذاتية قد أدت على نحو متزايد إلى زيادة تأمل الدراسات الثقافية البريطانية "لخصوصيات "الهوية البريطانية". وكما يلاحظ ستراتون وآنج، فإن "ما يتيحه وضع الشتات هو إمكانية تطوير الهوية البريطانية في مرحلة ما بعد الامبراطورية، وهو وضع يستند بشكل صريح على الإقرار والدفاع عن "العودة للوطن" من الآخر المستعمَر (ibid.: 383). وقد كان لأثر عمل هول(1993 :1992) وجيلروي (1987, 1992, 1993) دور كبير في مسألة مفهوم الهوية الوطنية الذي دارت حوله الدراسات الثقافية البريطانية.

إن هذين النموذجين، نموذج الشتات والنموذج ما بعد الاستعماري، لا يخلوان من دواعي الوهن، وإن أثارا مجموعة من القضايا الهامة للدراسات الثقافية بشأن الخطابين "العالمي" و"الوطني". فلا يزال يوجد مهمشون من قبل هذين النموذجين. "ومنهم السكان الأصليون (الذين لم تسمع أصواتهم نادرا في الدراسات الثقافية)" (Stratton and Ang, 1996: 385) . فلا تزال مساهمة الكتاب من السكان الأصليين في استراليا والكتاب من السكان الأصليين (الأوري) في نيوزيلندا غير ذات أثر في الأرضية الفكرية العامة للدراسات الثقافية. ويقترح ستراتون وآنج نموذجا ثالثا – وهو نموذج التابع – الذي يصفانه بأنه "موقف مختلف عن كل من موقف الشتات وموقف ما بعد الاستعماري لأنه يميل للحديث من فضاء جيوسياسي وجيوثقافي شديد الاختلاف، وهو العالم الثالث" (ibid.: 385). وتثير ري تشاو (1993) الآثار المترتبة على استخدام لفظة "التابع" الذي "عندما يفسر في ضوء غربة الأرض والعرق واللغة، يمكن أن يحجبنا عن الاستغلال السياسي بسهولة كما يمكن بسهولة كذلك أن ينبهنا إليه" (1993: 9). وتوضح تشاو الآثار المترتبة على هذا النوع من البنية الثنائية، لأن "تمثيل"

الآخر "على هذا النحو... يتجاهل التدرج الطبقي والفكري داخل هذه الثقافات الأخرى" (ibid.: 13). ولعل تقاطع النسوية مع النموذج ما بعد الاستعماري له أثر كبير في هذه المناقشات وله آثار مترتبة على التشكيل عبر الثقافي وعبر الوطني للمناقشات الخاصة بالتمثيل والهوية.

التفاعل بين الأمم والثقافات ونموذج ما بعد الاستعمار

إن تقاطع التفاعل الثقافي والتفاعل بين الأمم مع خطابات ما بعد الاستعمار قد وفر أرضا خصبة لإعادة النظر في المناقشات التي تتناول الذاتية والهوية. فالعلاقة بين التفاعل الثقافي وما بعد الاستعمار والتفاعل بين الأمم لها أبعاد معرفية وتاريخية كما يبين هول(1996)، حيث يوفر مفهوم ما بعد الاستعمار المرجع المفاهيمي لتسهيل فهم عملية التحول العالمي أو التفاعل بين الثقافات. ويقدم هول نظرة نقدية عامة لمفهوم ما بعد الاستعمار من حيث إطاره النظري العام بشأن "سياسة التمثيل"، كذلك يعالج بسلاسة أبعاده المعرفيه والزمنية، لاسيما فيما يتعلق باستخدامه كآلية لتفكيك الثنائيات. فهو يلاحظ عليه عدم وقوعه أسيرا للتناغم حال القيام بتطبيقه، وإن تمتع بطبيعته الجوهرية بعمومية (Hall, 1996: 246)، لاتسامه بقدر عال من التجريد، وكما يلاحظ فرانكينبرج وماني:

إن مفهوم "ما بعد الاستعمار" باعتبارها محورًا لصياغة موضوع البحث لا يأتي نتيجة الحوار مع المجتمع الأبيض المهيمن، لكنه من نتاج الاشتباك الحاصل بين موضوعات بعينها والمجتمع الأبيض، منطقة المنشأ ومنطقة الانتماء الديني أو السياسي، ما يصفه بول جيلروي (١٩٩٠-١٩٩١) بـ "جدل تعريف الشتات".

(1993: 302)

وحين محاولة إعادة صياغة الخطابات المتناولة "للاستعمار"، يعالج إطار السرد الناشئ عن ما بعد الاستعمار مسألة "الاستعمار" كشيء يفوق ممارسة السلطة

الاستعمارية السلطة في بقاع مختلفة من العالم. ولعل هول يدرك أهمية "ما بعد الاستعمار" من ناحية عملية الهيمنة العالمية التي تتمتع بدور مركزي في تطور الحداثة الرأسمالية. حسب ما يرد في قوله: "أعتقد أن المفهوم يدل على مجمل عملية التوسع والإفاضة والغزو والاستعمار والهيمنة الامبريالية التي تشكل "الوجه الخارجي"، الخارج المؤسس، للحداثة الرأسمالية الأوروبية ثم الغربية بعد عام ١٤٩٢" (Hall, 1996: 249). وهذا الفهم له ما يناظره بقوة في مفهوم أونج (1999) "للمواطنة المرنة" في نمو الرأسمالية عبر الوطنية الصينية.

إن مفهوم ما بعد الاستعمار ليس وصفا لحالة معينة من العلاقات التاريخية أو المعاصرة لأنها تنطبق على مجتمع واحد بدلا من آخر، بل "إعادة قراءة" وإعادة نظر في "الاستعمار" كجزء مما يصفه هول "بما هو في جوهره عملية عالمية عابرة للأمم والثقافات"(1996: 247). هو مفهوم حول تفكيك البنى الثنائية التي تشكل العلاقات وتتمثل فيها. ويصف هول العملية بأنها انتقال من مفهوم الاختلاف إلى آخر (Hall 1992a) ويعتمد في ذلك الوصف على تمييز صاغه دريدا (1978) بين "الاختلاف" والإرجاء، فهذا التحول من الاختلاف إلى "الإرجاء"، كما يلاحظ هول: "يلزمنا بإعادة قراءة الثنائيات كشكل من أشكال التبادل بين الثقافات، والترجمة الثقافية الموجهة إلى قلقلة ثنائية "هنا وهناك" الثقافية إلى الأبد" (Hall, 1996: 247). ولعل التوجه صوب وضعية "التفاعل الثقافي" سوف يعيد النظر في العلاقات المحددة سابقا التي نتجت عن التشكيل الثنائي، فالتحليل ما بعد الاستعماري "ينتج إعادة كتابة لا مركزية، شتاتية أو "عالمية" للسرديات الكبرى الامبريالية القديمة التي تتمركز حول الدولة" (ibid). وهنا فإن مفهوم ما يعرفه جيلروي (1993) باسم "الشتات" هو مفهوم مركزي في فهم تحول العلاقات. فمفهوم لواحق الشتات يفكك ثنائية المركز والهامش التي هي أساسية في سرديات "الاستعمار"، ويعيد إدراك وتشكيل العلاقات العالمية.

ويوضح هول أن "ما يميز ما بعد الاستعمار بطابع التبادل بين الثقافات والأمم ويحدد لحظته، هو إعادة تشكيل المعرفة ومعارف السلطة حول علاقات العولمة بكافة صورها التاريخية"(50 :1996). لذلك فإن خطاب ما بعد الاستعمار حساس بشأن عدد من الأبعاد بما في ذلك "مسألة التهجين... وتعقيدات التعريف بالشتات التي تقطع "العودة" إلى السير التاريخية الأصلية العنصرية والمنغلقة "(ibid.). وعندما يوضع الاستعمار داخل إطار السرد ما بعد الاستعماري المنقح، و"يفهم في السياق العالمي وفي محيط التبادل الثقافي"، يمكن أن ينظر إليه كسبب يجعل من" المطلق العرقي استراتيجية ثقافية لا يمكن الدفاع عنها بشكل زائد"(ibid.).

إن القضية المركزية عند هول هي العملية التي تميز العلاقات الاستعمارية؛ ومن خلال هذه العملية:

يعيد الاستعمار تشكيل الخارطة بحيث أن فكرة عالم الهويات المنفصلة، الثقافات ونظم الاقتصاد المعزولة أو المنفصلة والمكتفية ذاتيا، تخضع – منذ ذلك الحين – لمجموعة متنوعة من النماذج الإرشادية المعدة للوقوف على صور العلاقات المختلفة رغم ارتباطها.

(1996: 253)

إن أولئك الناقدين للتوجه النظري ما بعد الاستعماري يفرقون بين المنطق العقلاني ونظيره التفكيكي، وأحد هؤلاء هو ديرليك (1992) الذي له انتقادات لما بعد الاستعمار ذات شقين: والشق الأول هو:

إن مفكري العالم الثالث المستبعدين الذين يضعون جامعات رابطة آيفي الأميركية في موضع طيب ويوظفون اللغة العصرية للتحول اللغوي والثقافي

"لإعادة صياغة" الماركسية، يستغلون الخطاب ما بعد البنيوي، ما بعد الأصولي، ويحولونه "إلى لغة العالم الأول الأخرى بمزاعمها المعرفيه الكونية".

(Dirlik, 1992: 346)

والشق الثاني من نقد ديرليك هو اعتقاده أن أصول خطاب ما بعد الاستعمار في توجهه ما بعد البنيوي والمعادي للأصولية تجعل منه خطابا عاجزا عن تناول "الرأسمالية التي تشكل العالم الحديث "(Dirlik, 1992: 346). وبالإضافة إلى ذلك، يزعم ديرليك أن ما بعد البنيوية مشغولة بمسائل الهوية وغير قادرة على تناول "ما دون ذلك" (المرجع نفسه). ولعل بالبيك كان معنيا بتناول أوجه التشابه بين خطاب ما بعد الاستعمار وما بعد البنيوية في كتابات مثقفي ما بعد الاستعمار (1998) حيث يزعم أن ما بعد الحداثة ومذهب ما بعد الاستعمار متوافقان لدى هؤلاء المثقفين.

إن ما بعد الحداثة تتحول على أيدي كتاب ما بعد الاستعمار من مثل إدوارد سعيد، هومي بابا، عبد الرحمن جان محمد، جاياتري سبيفاك (ومعظمهم من أكاديمي جامعات أوروبا أو أمريكا الشمالية)، إلى مذهب ما بعد استعماري، إلى خطاب – إن استعرنا جملة سبيفاك- يحاول مداواة "العنف المعرفي للإمبريالية "(Emberley 1993: 5). وهم كتاب مشغولون بالتجارب المتناقضة التي يعيشها هؤلاء الواقعون بين "الوطن" وامتياز الأكاديمية الغربية، أو ما تحياه شعوب العالم الرابع في أمة العالم الأول.

(Bulbeck, 1998: 14)

وفي حين تكون فيه استنتاجات بالبيك مفرطة في بساطتها، ما من شك في أن مفكر ما بعد الاستعمار، سواء كان نسويا أو غير نسوي، يمثل دراسة حالة مثيرة للاهتمام للوقوف على تصورات التبادل الثقافي والأممي في المناقشات المتعلقة بقضيتي التمثيل والهوية.

مثقف ما بعد الاستعمار النسوي – دراسة حالة للتبادل الثقافي والأممي في معاودة تعريف الذاتية والهوية

إن منبع تطور مجموعة من التصورات التي تعتمد على الإطار المرجعي للدراسات الثقافية هو أعمال جماعة من مثقفي ما بعد الاستعمار المنتمين أو غير المنتمين للتوجه النسوي. وهذه الجماعة تحيط بأفكار النسوية، نظرية ما بعد الاستعمار، وما بعد الحداثة جنبا إلى جنب مع تجارب تحليل التبادل الثقافي والأممي. وقد قاد هؤلاء حركة الصهر متعدد التخصصات للأفكار والمفاهيم التي تعتمد على النظرية النسوية، والنقد الأدبي، والإثنوجرافيا النقدية، ونظرية الفيلم. فهم يطرحون مجالا لتقاطع المناقشات حول النسوية، ومذهب ما بعد الاستعمار، والتفاعل الثقافي، والتبادل بين الأمم. والكثير منهم يعملون ضمن خطابات الدراسات الثقافية. فالمصفوفة متعدد التخصصات للدراسات الثقافية توفر الإطار الذي تضافرت فيه النقاشات النظرية النسوية وما بعد الحداثية وما بعد الاستعمارية. وقد أصبح تقاطع الدراسات الثقافية والنسوية مهما بشكل متزايد للتصورات العابرة للحدود والثقافات في المناقشات التي تتناول التمثيل والهوية. وواحدة من نسويات مثقفي ما بعد الاستعمار هي ترينه ت. مينها **(1988a; 1988b; 1989; 1991; 1995a; 1995b)**. فهي تطرح مجموعة من القضايا **(1989)** بشأن صياغة ولغة نظرية ما بعد الاستعمار فيما يتعلق باستخدام أدوات "السيد" "في تفكيك منزله **(ibid.)**، وبالإضافة إلى ذلك، ترفض " أن تنكفئ على ذاتها بسبب من الجواهر المستقلة عن بعضها أو المجتمعة معا – جواهر الانتماء الجنسي والعرقي أو الإثني، بروية هذه المواقف المتوطدة – وهي مواقف استراتيجية سياسيا كما قد تبدو لأول وهلة – كمنازل جديدة أو بالأحرى منازل خارجية "للسادة" **(ibid.)**.

إن أطروحة ترينه الرئيسية والمعنونة بـ" المرأة، والمواطن الأصلي، والآخر: الكتابة وما بعد الاستعمارية والنسوية" **(1989)** تتناول سؤال "كيف يمثل

الخطاب النسوي فئات "المرأة" و"العرق" في نفس الوقت؟ "(Suleri, 1995: 275). هذا هو السؤال الضمني في العديد من المناقشات موضع الجدل حول الخطابات النسوية وما بعد الاستعمارية، والجواب عند ترينه يتمثل في نقل "تعاملها النسوي مع حقائق العنصرية السلالية إلى أرض ما بعد النسوية التي لا مفر منها "(ibid.). ويتميز عمل ترينه بتقاطع خطابات ما بعد الاستعمار، والنسوية، وما بعد البنيوية، وقد انتقدها كتاب مثل ساليري بسبب من "فهمها غير محدد المعالم " لما بعد الاستعمار"(Suleri, 1995: 276).

- وتجمع جاياتري شاكروفورتي سبيفاك(1985a; 1985b)، مثل ت. ترينه مينها، بين الخطاب النسوي ما بعد البنيوي والخطاب ما بعد الاستعماري في أعمالها. وكلا المفكرتان من مفكري الشتات العاملات نظريا على "أقصى طرف للتفكيك" وهما معنيتان أساسا بالاعتراف "بالاختلاف". ومع ذلك، عندما يتعلق الأمر بمسألة استرداد الصوت التابع، هناك قدر كبير من نقاط الخلاف. فسؤال "من له حق الحديث بلسان الطرف الآخر؟ " يمكن أن يصبح سؤالا يتناول أحيانا قضية "الاستحواذ"، وهو ما يمكن أن ينتج عنه ما تدعوه ترينه بـ" المسار الوطني في تعليم السكان الأصليين كيف يقفون موقف المعارضة عن حق أو أن يكونوا في طرف الآخر غير المستعمَر"(Trinh, 1989: 59). وقد قامت ترينه بتحليل ما تقوم به النسويات من استغلال لمسألة الاستحواذ في مقالها "الكل يمتلك حق المشاهدة". وتصف فيه بالتفصيل كيف قامت النسويات الليبراليات البيض بالتدخل في عمل المرأة صانعة الفيلم في العالم الثالث "لتذكيرها" بأهمية عنصر "الطبقة". وما تريد أن تقوله هو أن التوقعات التي عقدتها النسوية الغربية حول المرأة في العالم الثالث فيما يتعلق بقضايا التمثيل توضح لنا كيف " أن الانشغال الإلزامي بالطبقية في السياق العام للأفلام التي تتناول أبناء العالم الثالث وتكون من صنعهم هو في حد ذاته قضية طبقية"(ibid.). ولعل الحديث بلسان الأقلية، بالاستيلاء على صوتهم، يرتبط ارتباطا وثيقا بما عرف "برؤية الاستحواذ

المغوية"، وهذا بإسقاط عبء الأصالة علـى الأقليـة" (Gunew and Yeatman, 1993: xvii). فتشكيل الأصالة عند ترينه هو جانب من جوانـب الـسبيل " الـذي تحاصر فيه الاختلافات ما بين ثنائيتي القاهر والمقهور" (Trinh, 1989: 59).

أما عمل سبيفاك، وإن شابه عمل ترينه، إلا أن فيه استنتاجات مختلفة كليـة بشأن تفسيـر النساء المستعمرات للقمع (انظر Brooks, 1997a). فهي لها مقولتهـا الشهيرة الآن، " لا يستطيع التابع أن يتكلم"، وهي مقولة تثير تساؤلات بشأن " مـا إذا كان هناك فرصة لانتعاش صوت التابع الذي ليس من قبيل الخيال " (Ashcroft et al., 1995: 8). كما تزعم سبيفاك (1985a: 122, 129) أنه "ليس هنـاك مجـال يتحدث من خلاله التابع (المرأة)،" فلا يمكن للأنثى أن تسمع أو تقرأ". وهي تـستمد موقفها النظري من دراسة "خطاب "الساطي" [الإضحاء بالأرملة]، الذي يتلاقي فيه الرمز الهندوسي الأبوي مع ما يقدمه الاستعمار من قص حـول الثقافـة الهنديـة لغرض محو كل أثر لصوت المرأة "(Parry, 1995: 36).

وبهذا الموقف تؤيد سبيفاك تفكيرها بأعمال ستيوارت هـول وآخـرين فـي اعترافهم بمشكلة محاولة التعريف " بالأصالة غير ملوثة " للمستعمَر. كمـا تبـين آشكروفت فإنه "على الرغم من أن سبيفاك تعرب عن تعاطفها الكبير نحو المشروع المضطلع بالتأريخ المعاصر لإبراز صوت "التابع" الذي أهملته الكتابات التاريخيـة التقليدية، إلا أنها تثير شكوكا خطيرة حول شـرعيته النظريـة (Ashcroft et al., 1995: 8).

إن سبيفاك تتطلع إلى "مثقفة ما بعد الاستعمار" لكي "تبـرز صـوت التـابع تاريخيا" باستخدام المقاربة التفكيكية. ومع ذلك، فعند دراسة تطبيق نموذج سـبيفاك لقراءة رواية جان ريس في (1968) بحر سارجاسو الواسع، لا يمتد التحليـل إلـى دراسة حال "المرأة من السكان الأصليين"؛ فكما يلاحظ باري، فإنـه فـي حـين " تعترف فيه سبيفاك بأن الرواية تعيد كتابة النص الإنجليزي الرسمي ضمن التقاليـد

الروائية الأوروبية بما يخدم مصالح البيض من الكريول White croele بدلا من السكان الأصليين"(Spivak, 1985c: 253) (Parry, 1995: 36) ، إلا أنها تفشل في فهم ثقافة الكريول من حيث السياسة الثقافية للمكان، كثقافة تقع بين خطابي الإمبريالية الإنجليزية والثقافة الجامايكية السوداء، كما يلاحظ باري " لا تسعى مناقشتها لتتبع تمثيلات النص لثقافة الكريول التي تعتمد على كل من الخطابين لا طرف واحد منهما، أو تتبع ما بالنص من منطوقات الخطاب الاستيطاني، التي تختلف عن نصوص المذهب الإمبريالي"(.ibid).

وعندما تتوفر الفرص لإعادة صياغة وضع التوابع في تاريخ الاستعمار "فإن ما أتت على ذكره سبيفاك من صمم عن صوت السكان الأصليين" ينتج عنه في كتاباتها فرض قيود مشددة على "المساحة التي يمكن إتاحتها للكتابة بشكل مختلف عن تاريخ المستعمَر"(.ibid). هذا هو الحال حتى عندما تتاح التدخلات "من خلال الاستراتيجيات التفكيكية التي يستخدمها مفكر ما بعد الاستعمار". وأحد أسباب هذا الأمر هو الطبيعة الإشكالية لمفهوم "مفكر ما بعد الاستعمار" الذي تعترف به سبيفاك حيث أنه "منخرط في تهجين أو أوربة الثقافة بكل أبعادها أعقاب الإمبريالية" (Ashcroft, 1995: 10). وهذا يتسبب في وجود نفس الصعوبات المفاهيمية والنظرية بالنسبة إلى سبيفاك مثلما هو حال استخدام مصطلح "تابع".

إن أعمال المنظر والكاتب الهندي ما بعد الاستعماري هومي بابا، الذي يكتب أيضا في سياق ما يجري في الولايات المتحدة، وإن كانت تتقاسم مع سبيفاك بعض التوجهات، من قبيل الرغبة في تفكيك أحادية المعنى والاتجاه المتأصلين في عمل منظري ما بعد الاستعمار من مثل فرانز فانون، إلا أنها تختلف اختلافا كبيرا عن أعمال سبيفاك فيما يتعلق بقضية استعادة صوت السكان الأصليين. ويلخص باري (1995: 41) موقف بابا على النحو التالي، إذ يؤكد بابا على أنه في حين أن موقف سعيد كما هو وارد في كتابه الاستشراق (1978) "يجعل من ذات النطق

الاستعماري ذاتا واحدة في وضع ثابت ككائن سلبي أمام الهيمنة الخطابية، يسلط [بابا] الضوء على الطبيعة المتعددة والمتنازع عليها لنظام الاستعمار الاستطرادي. ففي هذه العملية، بحسب ما يؤكد باري، يعرض بابا مجموعة واسعة من الصور النمطية والمواقف المتغيرة لذات الإنسان التي ترد في النص المنحاز للاستعمار مخصوص بها الذات المستعمَرة... يحرر المستعمر من التوصيفات الوضيعة من قبيل اعتباره آخر أوروبا الموسوم بالتجانس والمقيد بالأغلال، ويجعله ذاتا مستقلة تتمتع بالاختلاف" (Parry 1995: 41). وفي حين يعترف فيه بابا بدور مثقف ما بعد الاستعمار في تفكيك السرديات الكبرى الاستعمارية، إلا أنه يرى أن صوت التابع هو الذي يصنع التغيير. فكما يلاحظ باري " إن التابع عنده قد قال قولته، وقراءته للنص المنحاز للاستعمار استعادة لصوت الساكن الأصلي..."(Parry (ibid.) 1995: 41).

وهكذا، في حين لا يكون للتابع صوت في تصور سبيفاك يمكن الاستجابة له "بعد العنف المعرفي المخطط للمشروع الإمبريالي" (ibid.) ، فإن الأمر عند بابا هو أن الخطاب الاستعماري قد خضع إلى "حالات متكررة من الاعتداء التي ارتكبها الساكن الأصلي" يجمعها معا ما يرد لدى بابا من مفاهيم "التقليد"، و" الكياسة الماكرة" والتهجين. فكما يلاحظ بالبيك "فإن نواقض التقليد والاستهزاء والسخرية تتحدى خطاب الغرب دون التبني الكامل لخطاب الجماعات المستعمرة التابعة (Bhabha, 1994: 81) (مستشهد به في Bulbeck, 1998: 53). فالتهجين، عند بابا، ربما هو الشكل الأكثر شيوعا والفعال للمعارضة الهدامة لأنه يظهر، كما يلاحظ بابا، "التشوه والإزاحة اللازمين لكل مواقع التمييز والهيمنة". فالتهجين هو المصطلح الذي يستخدمه بابا لوصف مفهوم الهويات المختلطة أو الهجينة التي تحمل على أكتافها التاريخ المتناقض للاستعمار، على نقيض مفهوم الهوية النقية. ويزعم بالبيك أن بابا يصف عملية التهجين بأنها "مضادة للحداثة contramodernity بدلا من اعتبارها ما بعد حداثية"(Bhabha, 1991: 59)، وهي

العملية التي يراها ستيوارت هول "تأتي على الهويات الراسخة وتقطعها إربا" (Hall, in Terry, 1995: 60). ولعل واحدة من الانتقادات الرئيسية الموجهة لعمل بابا تتمثل في فشله في معالجة قضية التحيز النوعي في تحليلاته، كما تلاحظ مكلينتوك " باستثناء ظهورها العابر في فقرة واحدة، تلازم المرأة تحليل بابا كظل محذوف – مرجأ ومزاح ومنسي"(McClintock, 1995: 362–3).

إن مفهوم المحاكاة النوعية له أهمية كبيرة في أعمال النسوية الفرنسية لوس إريجاري(1985) التي "ترى أن النساء في بعض السياقات الاجتماعية تعيش أنوثتها كتنكر لازم"(McClintock, 1995: 62). ذلك أن بابا ينقل فكرة المحاكاة في سياق الاستعمار ويستكشف المحاكاة" كواحدة من الاستراتيجيات: المراوغة والفعالة للقوة والمعرفة الاستعمارية"(Bhabha, 1984:126). ولعل مصدر الأصالة في عمله هو نقله لمفهوم "الفئات الجمالية " (السخرية، والمحاكاة الساخرة، والمحاكاة) المتشكل داخل الخطاب النفسي وموظف في سياق امبريالي". وإن كانت مكلينتوك تدرك مركزية مفهوم المحاكاة في تحليل بابا، تلاحظ أن "السلطة الاستعمارية تبدو لديه مزاحة بشكل أقل بتغيير التناقضات الاجتماعية أو بالاستراتيجيات النضالية للمستعمَر ما يفوق ازدواجية التمثيل الاستعماري بطابعه الرسمي" (McClintock, 1995: 63). فهي بذلك تثير السؤال الهام حول ما إذا كان التناقض، رغم أهميته في عمل بابا، "كافيا لتحديد موقع الفاعلية في الثغرات الداخلية للخطاب "(ibid.). ويعرض مكلينتوك كيف قام بابا في مقالته "علامات مأخوذة للعجائب"، (1985)، بتطوير فكرة المحاكاة، وهي في هذه الحالة ليست "استراتيجية استعمارية لهزيمة الذات بل شكلاً من أشكال الرفض المناهض للاستعمار". فكما يدعي بابا، فإن المحاكاة الآن "تميز تلك اللحظات من العصيان المدني في إطار ضابط الكياسة: علامات المقاومة المدهشة" (Bhabha, 1985: 162). وكما تلاحظ مكلينتوك فإن ذلك يقرب الوضع الاستراتيجي للمحاكاة عند بابا من مفهوم المحاكاة عند من إريجاري حيث تتعامل معه " باعتبارها استراتيجية للضعفاء" (McClintock, 1995: 64).

المحاكاة – هل تعتبر خطابا نوعيا ؟

إن جوهرية موقف التحليل النفسي عند إريجاري تترسخ في جدال صاحبته "لاعتبار المحاكاة كاستراتيجية أنثوية على وجه التحديد" (ibid.)، وبذلك فهي تفشل في الاعتراف بقضايا التحيز العرقي والطبقي. أما التنظير للمحاكاة عند بابا فيعلي من قيمة دراسة التحيز العرقي ويهمل دراسة التحيز النوعي والطبقي. هذا الإلغاء يتسبب في نشوء نموذج من المحاكاة المنحازة للرجل في أعمال بابا، فكما تلاحظ مكلينتوك، فإن " بابا يعالج المحاكاة كاستراتيجية ذكورية دون الاعتراف بخصوصية انحيازها النوعي" (ibid.). وبالتالي فإن العنوان الساخر في عمل بابا "عن المحاكاة والرجل" هو حرفيا تعبير عن خطاب ما بعد الاستعمار الذي يتخذ من الرجل محورا له. وتلاحظ مكلينتوك أن "الذكورة تصبح معيارا غير منظور لخطاب ما بعد الاستعمار" (McClintock, 1995: 64). وواحدة من القضايا التي أثارتها مكلينتوك في تحليلها لمفهوم بابا للمحاكاة الاستعمارية والتناقض هي الوقوف على قدر تعادل احتمال التدمير مع الفعالية التاريخية، وتزعم أن "التناقض جانب نقدي في التدمير، لكنه ليس عاملا كافيا للفشل الاستعماري" (McClintock, 1995: 67).

ولقد ساهم دور مفكري ما بعد الاستعمار من النسويات وغير النسويات في وجود حوار نشط حول قضايا الذاتية والهوية، وتظهر الأبعاد عبر الوطنية وعبر الثقافية للمناقشات في طابع مفكري الشتات وفي تعدد تخصصاتهم البحثية. فكل من المفكرات النسويات وغير النسويات من أهل الشتات قدمن مساهمات هامة في المناقشات الدائرة حول الذاتية والتمثيل، معتمدات على مجموعة من الخطابات متعددة التخصصات بما في ذلك نظرية الثقافة والنسوية وما بعد الحداثة وما بعد البنيوية والإثنوجرافيا النقدية.

دور التفاعل الثقافي والتبادل الأممي في تنمية مفاهيم جديدة للذاتية والهوية

لقد أدت العولمة إلى التبادل الأممي بين الجنسين، وبين الطبقات والأعراق و"الجماهير" (Gole, 2002)، لكن، كما يلاحظ (1999) ديرليك، فإن هذا لم يحدث على حد سواء بين جميع الجماعات ويخلص إلى أنه في حين قد "يكون صحيحا الحديث عن الطبقات العابرة للأمم أو النسوية العابرة للأمم"، إلا أن الانتباه إلى مفهوم المكان مهم لفهم التطورات المتناقضة، حيث يؤكد ديرليك على ضرورة فهم أي تصور للثقافة، بأي معنى مضاد للهيمنة أو نقدي، لفهم مفهوم المكان وعملية "الأقلمة". وبينما هناك أهمية لمساهمة ديرليك وآخرين (Olds et al., 1999) في التنظير للمكان والأقلمة، من الصعب الحديث عن الهويات والثقافات الوطنية، بالنظر إلى الطابع المتحول للتبادل عبر الثقافات والأمم. ويسعى هذا الفصل إلى اتباع تنظير أونج ونونيني (1997) للعولمة والتبادل بين الأمم لتجاوز النظريات المرتبطة "بمكان محدد" في فهم ثقافات الشتات وهوياتها وذواتها وفي تمثيلاتها.

وبالاعتماد على النموذج الذي وضعه نونيني وأونج (1997)، سوف يتم النظر في دراستي حالة، الأولى استخدمت من قبل نونيني وأونج في تطوير نموذجهما، نموذج التفاعل بين الأمم الصينية الشتاتية. والثاني يتعلق بالتطور المعاصر للإسلام و"سياسة الحجاب" في قضايا التمثيل النوعي والذاتية والهوية، إذ مع اعتراف المؤلفتين بعيوب نظريات الهوية المرتبطة بمكان محدد، المتضمنة في مصطلحات مثل "الإقليم والجنسية والعرقية والمنطقة" (Nonini andOng, 1997: 5)، يشيران إلى تطور لغة نظرية جديدة لفهم الهويات والذوات الجديدة. وهذه اللغة النظرية نابعة من الدراسات الثقافية ومقاربات الأنثروبولوجيا، ويتم الجمع بينها وبين المقاربة التأويلية للاقتصاد السياسي. وهذه

المقاربة، بحسب زعمي هنا، تقدم فهما أكثر ديناميكية للعلاقة بين التفاعل بين الأمم والتبادل بين الثقافات وسياسة التمثيل والهوية.

ففي تحليلها للتفاعل بين الأمم الصينية الشتاتية، تدرس أونج " المواطنة المرنة للرأسماليين العالميين من أهل الصين" وترى أننا نعتني " بالممارسات عبر الوطنية وتصورات البدوي والظروف الاجتماعية التي تسمح بالمرونة له" (1999: 3). وكما تقول أونج فإن الرأسماليين الصينيين العالميين الذين تصفهم ليسوا مجرد "أناس يجتازون ببراعة القطيعة بين المشهد السياسي وفرص التجارة العالمية المتقلبة". بدلا من ذلك، فإن " مرونتهم الشديدة في تحديد المواقع الجغرافية والاجتماعية هي في حد ذاتها نتاج التمفصلات الفريدة ما بين نظم الأسرة والدولة ورأس المال "(المرجع نفسه). فأونج، في عملها، معنية "بالفاعلية الإنسانية ونتاجها ومفاوضات المعاني الثقافية داخل الأوساط المعيارية للرأسمالية المتأخرة "(المرجع نفسه). فما أهمية هذه المقاربة النظرية، وكيف يمكن وضعها إلى جوار "اللغات النظرية" الأخرى، كما يوضح نونيني وأونج (9 :1997):

إن التراكم المرن، وفقا لديفيد هارفي (147 :1989)، يعتمد على مرونة عمليات العمل وأسواقه ومنتجاته، وأنماط الاستهلاك، وهو يتميز بظهور قطاعات إنتاجية جديدة تماما، وطرق جديدة لتوفير الخدمات المالية وأسواق جديدة، وفوق كل شيء، معدلات كثيفة للغاية من الإبداع التجاري والتكنولوجي والتنظيمي.

وترتبط هذه التغييرات بالأساس بالزيادة في حركة تنقل الناس والسلع والأفكار ورؤوس الأموال على نطاق عالمي.

إن قوام هذا الموقف يتمثل في القدرة على تحليل الأسواق، والإنتاج، والاستهلاك، وأنماط العمل عبر الأمم، والجمع بين "جميع جوانب الحياة الاقتصادية(وبالتالي الثقافية)، في هذه الحلقة الأخيرة مما يشير إليه هارفي (1989) بـ "ضغط الزمان- المكان". ويمكن الجمع بين هذا النوع من التحليل وتحليل أنماط

الحياة المميزة الجديدة (انظر أيضا Brooks,2006) "المتركزة على الحراك الواسع (الحراك على المستوى المكاني والحراك في نطاق العمل)، وأنماط جديدة من الإقامة الحضرية، وأنواع جديدة من الاندماج الاجتماعي التي تحددها الأخلاقيات الاستهلاكية" (ibid.: 11). ولقد وصف فيذرستون (1990) هذه الأوضاع الاجتماعية الجديدة باعتبارها "ثقافات ثالثة"، ويعرفها بأنها الثقافات الناشئة عن "التدفقات الثقافية العالمية" التي تتجاوز سيطرة الدول - الأمم. ويؤكد نونيني وأونج (1997) أن التفاعل بين الأمم الصيني يشكل هذه "الثقافة الثالثة" التي توفر "رؤى بديلة" للحداثة الغربية و"تتسبب في وجود أوضاع اجتماعية جديدة ومميزة، وخطابات ثقافية، وممارسات وذوات". وربما لذلك تتشكل هويات جديدة أكثر أهمية - "أنواع جديدة من الضوابط الشخصية المرنة، والاستعدادت، ووسائل التوجيه، وتطبع من نوع جديد له فاعليته" (Featherstone, 1990: 8).

وبتبني هذا الموقف اتخذ نونيني وأونج المقاربة ما بعد الحداثية لدراسة الجذور الجيوسياسية للتفاعل الصيني عبر الأمم، ووفق اعترافهما تسعى وجهة نظرهما لتجاوز مقاربة "ما بعد الاستشراق" (انظر Dirlik, 1993; Wilson and Dirlik, 1994) بالتركيز على التفاصيل الإثنوجرافية للممارسات الاجتماعية والثقافية المتصلة بتفاعل الصين مع الأمم الأخرى. ويظن نونيني وأونج بأن مقاربتهما تجمع ما بين فهم التشكيلات الاقتصادية والسياسية والثقافية التي تحدد هذا التفاعل. فما هي الآثار المترتبة على الهويات والذوات الصينية من تحليل التفاعل الثقافي والأممي؟ فيريا:

إنه حال القيام بتحليل الهويات والذوات، نرفض الافتراض التقليدي القائل بأن المرء "لديه" ببساطة أو "يمتلك" هوية ... على النقيض من ذلك، فقد أوضح علم الأنثربولوجيا النقدية، والنسوية، والدراسات الثقافية أن للفرد الواحد هويات وهيئات، يمتلكها ويخبرها ويمتاز بها، باعتبارها تكوينات غير مستقرة تشكلت

داخل شبكات من علاقات القوة... فالهويات المختلفة – النوع والعرق والجنسية والثقافة الفرعية،والثقافة المهيمنة– تتقاطع معا وتشكل الفرد... فالمواقف المختلفة التي يتعرض لها أهل الشتات الصينيين، المتشكلة عن انتماءاتهم إلى أماكن مختلفة، وكذلك من ميلهم إلى الإقامة المؤقتة كطريقة للحياة، تتسبب في نشوء ذوات متناقضة تتسم في الآن ذاته بالسيولة والتمزق ولكنها قادرة على التحايل على نماذج السيطرة، مع الاستفادة من الآخرين.

(1997: 24–5)

إن الآثار المترتبة على هذه الأنواع الجديدة من الذوات أن الدولة – الأمة وأيديولوجيتها الآن مجال تنافس قوي عندما يتعلق الأمر بإعادة صياغة الهوية؛ ذلك أن كلا من الأمة – الدولة والهويات الوطنية تتعرض للانهيار على نحو متزايد بسبب من عناصر تشكيل العولمة(Hall, 1991). وقد أشار ستيوارت هول منذ زمن بعيد إلى كيفية قيام جوانب العولمة بإعادة تعريف المفاهيم الحداثية للأمة والهوية الوطنية، كما أوضح نونيني وأونج (26 :1999): "فالجماهير عبر الوطنية تشكل ذوات صينية جديدة مستقلة على نحو كبير عن المكان، وهي ما بعد حداثية عن وعي ومدمرة لنظم الحقيقة الوطنية ".

دور التفاعل بين الأمم والثقافات في تغيير التمثيلات والجماهير الإسلامية المعاصرة

إن العولمة وتشكيل مختلف الأعراق والطبقات والأنواع لم تؤثر فحسب على الصينيين من أهل الشتات، بل لها تأثير كبير على العالم الإسلامي، مع نمو الحركة الإسلامية والأسلمة. فهجرة الجماعات الإسلامية، وظهور طبقة وسطى إسلامية، وأهمية النوع في ظهور مثل هذه الجماهير قد أدى إلى قيام تشكيلات ثقافية إسلامية أصبحت ذوات شعبية موضع للنقد الثقافي، كما تلاحظ جول،

وفي "الموجة الثانية" من الحركة الإسلامية، اندمج المسلمون في الفضاء الحضري الحديث، واستخدموا شبكات الاتصال العالمية، وشاركوا في المناقشات العامة، واتبعوا أنماط الاستهلاك، وتعلموا قواعد السوق، فعاشوا اللحظة العلمانية، وتعرفوا على القيم المهنية وقيم التميز والنزعة الاستهلاكية، وفكروا في الممارسات الجديدة. ولكن زيادة التوجه الثقافي [على سبيل المثال نهاية الإسلاموية] لا يعني ضعف التوجه السياسي ... فالإسلام يخترق بعمق النسيج الاجتماعي والخيال، وبالتالي طرحوا قضايا سياسية جديدة.

(2002: 174)

إن جول (1996) التي سبق وأن تناولت بالكتابة "ممارسات الحجاب" المعاصرة لدى المسلمات، تسلط الضوء على أهمية التحيز النوعي في الرؤية العامة للإسلام، وتبين كيف أصبحت النساء ذوات فاعلة دينيا وسياسيا بظهور الحجاب رمزًا للإسلام المُسَيَّس. وتبين جول ما يلي:

إن الحجاب الإسلامي قد ارتدي عمدا، وليس منتقلا بشكل سلبي من جيل إلى جيل، فقد لجأ إليه جيل جديد من النساء اللاتي حصلن على تعليم عال... وبدلا من الانصياع للنظام العلماني لتحرير المرأة، مارسن الضغوط لإعلان اختلافهن (على سبيل المثال بارتداء اللباس الإسلامي) وظهورهن علنا (على سبيل المثال في المدارس، وفي البرلمان)، وخلقن اضطرابات في الخيال الاجتماعي الحديث. فقد آذت المسلمات مشاعر المرأة العصرية وغيرن الوضع القائم؛ بل وعشن التناقض، بأن يَكُنَّ مسلمات وعصريات دون الرغبة في التخلي عن أي طرف من طرفي التناقض، وهن خارج نظام المحاكاة، ناقدات لكل من التقاليد المنحازة للتبعية والحداثة المؤثرة للاستيعاب.

(2002: 181)

وبالتالي، كما تشير جول، فإن المرأة المسلمة تجد في نفسها تعبيرا واضحا عن فكرة "الاختلاف"، عن كل من الغرب المعادي أحيانا، والإسلام المغلوط والمنقسم على نفسه؛ ولذلك تؤكد جول بأن ارتداء الحجاب لا يعكس خضوع المسلمات للممارسات الدينية التقليدية:

فعلى النقيض من ذلك، يحمل الحجاب شكلا جديدا، نتاج التوجه الانتقائي والمتروي الذي يزيد ويجسد علامات آداء "الاختلاف"... فغطاء الرأس الجديد يشير أكثر إلى وجود إسلام قوي لا ضعيف، يلتفت للهجمات العلمانية المضادة للحجاب ليكون عادة دينية محايدة بل "رمزا سياسيا" قويا.

(ibid.: 183)

ورغم النفي التقليدي لظهور النساء علنا في السياق العام، فإن تمثيل المرأة المسلمة للإسلام المعاصر قد أعاد تعريف أدوار الجنسين وتصورات المرأة، كما تلاحظ جول **(ibid.: 189)**:

فالمرأة هي الفاعل الرئيسي في هذه العملية لأنها تظهر الحدود بين الخاص والعام... فالحركة الإسلامية تعزز فرض حدود على العلاقات الاجتماعية من خلال تنظيم ممارسات الجسد في الأماكن العامة، وهذا بدوره يمثل المظهر العام للذاتية الإسلامية.

إن جول تكتب عن الإسلام المعاصر وارتداء الحجاب، استنادا إلى الدولة العلمانية في تركيا ومن منظور أوروبي. ومع ذلك، برزت قضايا مماثلة في جنوب شرق آسيا، وأظهرت النسويات توجهات مماثلة في ماليزيا، فماليزيا، مثل تركيا، ليست دولة إسلامية، ولكن، خلافا لتركيا، التي هي دولة علمانية، فإن الإسلام في ماليزيا هو الدين الرسمي للدولة ويفترض الدستور أن أهل البلاد من المسلمين **(Nagata, 1994)**. فقد كان هناك حركة إسلامية مكثفة في البلاد في العقدين الماضيين. وترى ليلى أحمد

(1992: 236) أن "الإسلام الإحيائي المعاد تخييله" هو إسلام يعيد تعريف نفسه ضد القيم الغربية. وبينما كان هناك حملة ضد الجماعات الإسلامية المتطرفة منذ ظهور الخلايا الإرهابية المناهضة للدولة في ماليزيا وسنغافورة، فمن غير المرجح أن حركة "الإسلام الإحيائي" ذات النطاق الواسع سوف تتغير، فوضعية المرأة والأسرة في هذه المناقشات كانت محورية دائما. وتجادل أونج (1990) بأن ضبط تعريف للأنوثة الماليزية والأسرة أمر حاسم في النضال الحاصل بين سلطة الدولة والإسلام الإحيائي على الساحة السياسية المتقلبة في ماليزيا، حيث رأت أونج في تغطية طالبات الجامعة الماليزية من حركة الإحياء لأجسادهن "بريكولاج تخريبي" لتسجيل "معارضة الاضطرابات الثقافية المرتبطة بهيمنة الاستعمار وما بعد الاستعمار" (Ong, 1990: 269) (انظر أيضا Stivens, 2000: 7).

ويمكن النظر إلى ممارسة "الحجاب" في هذا السياق باعتباره تعبيرًا دينيًا وعرقيًا. وقد جادل البعض بأن نساء الطبقة العاملة قد وجدن في الممارسة الإسلامية إحساسا بالقيمة الاجتماعية التي ينفيها النظام الاجتماعي، في حين أن نساء الطبقة الوسطى هن أساسا ضحايا حكم الإسلام (Ong, 1987; 1990). ويجادل ستيفنز بأن ارتداء الحجاب ينطوي على أبعاد بعينها عند المرأة الماليزية في الطبقة الوسطى الحضرية. البعد الأول هو اعتباره رمزا وطنيا جديدا لخصوصية الحداثة الماليزية التي لها تداعيات عميقة عرقيا وطبقيا(cf.Ong.1990) (Stivens, 1998: 114)، والبعد الثاني، هو الالتزام بشكل معين من أشكال الحداثة الإسلامية وخروجا على نظام العلاقات الجنسية في الحداثة الغربية. ولا يزال الطابع المتقلب للإسلام المعاصر في تطور وتطل نتائجه.

فما هو واضح من تحليل كل من دراسات الحالة، التبادل الأممي الصيني، الجماهير الإسلامية المعاصرة، هو أن الدراسات الثقافية المختلطة، والإثنوجرافيا النقدية، والمقاربة النسوية والأنثروبولوجيا قد أضفت الحيوية على فهم الطبيعة

المتباينة لتجمعات الشتات الممثلة في مختلف الأنواع والطبقات والإثنيات. فهذه المقاربة تثري أحادية السرديات التقليدية الحداثية في علم الاجتماع حول النوع والطبقة والعرق، فبالإضافة إلى تقاطع النسوية وحركة ما بعد الاستعمار التي هدمت بالفعل حدود علم الاجتماع التقليدي، كان هناك امتداد لهذه المناقشات في الخطاب السينيمائي والإعلامي، ولا سيما المناقشات الدائرة حول العلاقات الحاصلة بين التنظير "للارتحال" وآثاره لتفكيك التصورات الاستعمارية و"التحديق الامبريالي" داخل الخطاب السينمائي.

سياسات التمثيل وبناء الهوية – الدراسات الثقافية كمجال لإعادة تصوير التمثيل الاستعماري والذاتية والهوية

لقد ناقش منظرو النسوية وما بعد الاستعمار الخطابات التاريخية والثقافية في عملية التصور المفاهيمي للتمثيل الاستعماري والذاتية والهوية. وقد برزت مجموعة هامة من الأعمال حول التنظير "للارتحال" كما في أعمال جيمس كليفورد(1992). كما ظهر مجال هام إضافي وذو صلة هو الإثنوجرافيا النقدية. والمثال على مقاربة الإثنوجرافية النقدية للتفاعل بين الأمم الصيني قد تبين في أعمال أونج ونونيني. وقد تعرضا للنقد بسبب من "المقاربة المنطلقة من الدراسات الثقافية الأمريكية التي تعالج التفاعل بين الأمم باعتباره مجموعة من التدفقات الثقافية غير المادية والمجردة، مع إيلاء اهتمام ضئيل إما إلى التغيرات اليومية الملموسة في حياة الناس أو إلى التشكيلات البنائية الهيكلية التي ترافق الرأسمالية العالمية" **(Nonini and Ong, 1997: 13)**.

وفي حين أنهما يعترفان بأن الأعمال القيمة الواردة في مجلة الثقافة العامة بمجال وسائل الإعلام العابرة للحدود، والرأي العام، والسياسة الثقافية (انظر **Gole, 2002**)، في صياغة فكرة جديدة للدراسة الأنثروبولوجية، إلا أنهما يعربان عن قلقها

مما تبقى من هذا التحليل من حيث وصف طرق الحياة اليومية للناس المتحولة من آثار الرأسمالية العالمية، فكما يلاحظ نونيني وأونج (13 :1997) "لئن كنا قد تعلمنا الكثير وقمنا بإعلاء قيمة التركيز على المتخيلات الاجتماعية الجديدة، والأنواع الأدبية والجمالية الجديدة المعولمة، والتدفقات الثقافية المجردة، نتفهم قيود ما يمكن تسميته بأنثروبولوجيا الأمور الصغيرة". وقد قاما بتسليط الأضواء على أعمال كليفورد في اهتمامها بفكرة "الارتحال" كبديل "للقرية" في الإثنوجرافيا المعاصرة.

الارتحال و"التحديق الإمبريالي" والتمثيل الاستعماري

هناك أبعاد عديدة لتصور "الارتحال" وآثاره على الدور الرئيسي للثقافة في تشكيل "العلاقات الإمبريالية"، وهو ما نتبينه في الخطاب الأدبي والسينمائي.

وجادل بنديكت أندرسون على نحو مقنع، في تحليله لتطور الثقافة المطبوعة للعامة، بأن الثقافة البصرية والأدبية لعبت دورا حاسما في بناء المجتمعات الوطنية "المتخيلة" في أوروبا التي تنهض عليها الأيديولوجيات الامبريالية وإدارات القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين(**Lewis, 1996: 13**).

وتطور كابلان هذه الفكرة فيما يتعلق بالخطابات السينمائية وتوضح "الافتتان الحداثي في سينما هوليوود بالمستكشفين ورجال الأعمال البيض من الجنسين وكذلك بالاستعمار البريطاني" (**Kaplan, 1997: 15**). فما هو واضح من كتابات المرتحلات البيض، في تمثيلهن سينمائيا، ومن ممارسة "التحديق الامبريالي" بالسينما، هو أن النساء الغربيات متواطئات في "الرؤية الاستشراقية". وفي كتاب (الاستشراق المتحيز نوعيا: العرقية، الأنوثة، والتمثيل) (1996)، تبحث رينا لويس وضع المرأة الأوروبية باعتباره عنصرًا فاعلاً في الإنتاج الثقافي ضمن الخطابات الامبرالية. فهي تدرس عددا من الدراسات التاريخية التي تناولت بالتحليل "خبرة الغربيات (وخاصة نساء الطبقة المتوسطة) بالتجربة الامبريالية ومشاركتهن فيها". وتؤكد أن:

الرحلة قد كانت للدارس الأبيض رحلة مؤلمة ولكنها ضرورية، حيث تسمح لنا بالتعامل مع تناقضات متعددة للذاتية الأنثوية الامبريالية. بينما مثلت للدارسين من ذوي البشرة السوداء والملونين الدخول أو إعادة الدخول للمقموعين في مرحلتي الاستعمار وما بعد الاستعمار – الذين يتحدثون عن الظلم الاستعماري في الماضي ومظاهر العنف المعرفي المستمر لأيديولوجيات التمييز العنصري والجنسي.

(1996: 2)

وتدرس كابلان بعدا آخر من التنظير للارتحال، الوارد في عمل النساء من أهل الشتات من صانعي الأفلام، وخاصة في الثمانينيات والتسعينيات، ناقلة تصورات في غاية الاختلاف حول "التحديق الامبريالي" و"علاقات النظر". فهي توازي في عملها بين التحديق "الامبريالي" و"الأبوي" رغم أن العديد من الكتاب النسويات، والمنظرات والممارسات يُنتقدن باستمرار لاستخدامهن أطر مفاهيمية مرجعية من مثل مفهوم "الأبوية". وثمة بعد آخر لنظرية "الارتحال" التي حددتها كابلان وهو مجال نمو التكنولوجيات الرقمية الجديدة والآثار المترتبة عليه بالنسبة لقضيتي الذاتية والتمثيل، كما تلاحظ كابلان فإن " المشاكل المتصلة بعلاقات النظر الحداثية ذات الانحياز العنصري والمنحازة نوعيا واختلالات السلطة في عصر الانترنت الجديد قد تكون خضعت لتغيرات كبرى في التنظيم الثقافي (أو الفوضى الثقافية) التي أحدثتها التكنولوجيات الجديدة (22 :1997).

إن تفكيك التمثيلات الاستعمارية والتنظير للارتحال وصلاتها "بالتحديق الامبريالي" سبيل لدراسة علاقات النظر بين الأعراق والجنسين. وتعرض بيل هوكس بعض الصلات القوية بين الارتحال والامبريالية، مقيمة الروابط بينها ومفاهيم "البياض" في المخيلة السوداء، حيث تلاحظ أن "بحثي في الأعمال النقدية لنقاد ما بعد الاستعمار، وجدت الكثير من الكتابات التي تتناول الافتتان بأسلوب فهم

العقول البيضاء، ولا سيما المسافر الامبريالية الاستعماري، للسواد، والاهتمام المعبر عنه قليلا جدا بتمثيلات البياض في المخيلة السوداء" (1992: 339).

وحال قيام هووكس بالتنظير لتجربة السود، قامت " بالكشف عنها، واستعادتها، وتفكيكها، بحيث تتولد مسارات جديدة، ورحلات مختلفة " (ibid.: 342. كما قامت ببحث تنظير سعيد (1983) وكليفورد (1992) للارتحال وتلاحظ أن كليهما يقدمان تصورات نظرية مستقرة وثابتة. فسعيد يرى أن النظرية يمكن أن "تهدد التشيؤ، فضلا عن تهديدها للنظام البرجوازي بأكمله الذي تعتمد عليه بالتفكيك". أما كليفورد، كما تلاحظ هووكس، فيحاول توسيع "حدود الارتحال والنظرية بحيث تكون أكثر شمولا ،... وأن يضع إلى جانبها أو في مكانها نظرية في الرحلات تبين أن مدى تمسكنا بمفهوم "الارتحال" كما نعرفه هو أيضا سبيل أيضا للتشبث بالإمبريالية " (hooks, 1992: 343).

توفر نظرية الارتحال إطارا مفاهيميا مثيرا للاهتمام لاستكشاف مختلف العلاقات والتمثيلات. وبالنسبة للبعض، كما تلاحظ هووكس، تحافظ التصورات التقليدية للارتحال على الافتتان بالإمبريالية وتنقل ما تشير إليه روزالدو (1988) باصطلاح "الحنين الإمبريالي". ومع ذلك، فالتنظير للارتحال خارج هذه "الحدود التقليدية" يوفر الفرص لاستخدام "الارتحال باعتباره نقطة انطلاق للخطاب... مرتبط بعناوين مختلفة –طقوس العبور، الهجرة الوافدة، والهجرة الإجبارية، والترحيل، والاستعباد، والتشرد... فالتنظير للارتحال المتنوع أمر حاسم في فهمنا لسياسة أي مكان" (Hooks, 1992: 343).

ويظهر كليفورد في عمله أن النظرية لا تأتي من فراغ و تكتب دائما من موقع معين حيث أن المكان يميز غالبا "مختلف السير الواقعية للسكن والهجرة الوافدة والمنفى والهجرة". وتواصل هوكس ملاحظاتها، فمن اللازم فهم آثار هيمنة

تجربة من تجارب الارتحال التي تمنع غيرها من أن تكون مسموعة؛ "فمن وجهات نظر معينة، أن ترتحل هو أن تواجه القوة الإرهابية للسيادة البيضاء" (**ibid.: 344**).

إن العلاقة بين النظرة العنصرية وتمثيل البياض هي علاقة معقدة ومنقولة إلى الخطابات الأدبية والسينمائية، فهناك تاريخ سينمائي كبير، ينقل جوانب مختلفة من "علاقات النظر العنصرية". وتستكشف كابلان "التحديق في الصور السينمائية للذكور البيض المرتحلين إلى أراض أجنبية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، من خلال البني المعقدة للتحديق والنظر في رحلات النساء البيض، المرتحلات خلف الرجال بدوافع متنوعة (**1997: 14**). كما تسلط الضوء على الوضع التناقض للمرأة البيضاء الاستعمارية المسافرة التي تقع ذاتها "بين نار التشيؤ في ظل النظام الأبوي الأبيض ورحى التميز الأبيض في عهد الاستعمار" (**ibid.: 15**). فهي تقف على سياق وضع هذه الفئة من النساء داخل بنية هيمنة "التحديق الذكوري (البطريركي)" و"النظرة الامبريالية".

وتقدم ليديا كيرتي (**1996**) تحليلا ممتعا لامرأة من هذا القبيل وتمثيلها في الفيلم، فتركز على تقاطع الخطاب الامبريالي وخطاب التابع في كتابة المسافرة جين بولز وتمثيلها اللاحقة في الأفلام المستمدة من عدد من الكتب كتبها مؤلفون من الرجال، حيث تصف بولز، التي ولدت في عام ١٩١٧ وأمضت جزءًا كبيرًا من حياتها في طنجة وتوفيت في مؤسسة طب نفسي في ملقة في عام ١٩٧٣، وصفا من زاوية النظر إليها "ككاتبة مرتحلة، ومثقفة أمريكية نموذجية على نحو من الأنحاء مثل – وفي نفس الوقت على خلاف – الكاتبات الغربيات الأخريات، اللاتي قمن في النصف الأول من هذا القرن بالذهاب إلى أوروبا، ولا سيما باريس، بحثًا عن فنهم وأنفسهم" (**Curti, 1996: 124**). ومثلها مثل العديد من المسافرات الأخريات، كانت "موضعا للملاحظة" في سفرها فهي ترتحل، كما تلاحظ كيرتي، "بتحديق الرجال". فقد راقب عدد من الكتاب سفر جين بولز، بما في ذلك زوجها

ومرافقها في السفر بول بولز، فضلا عن غيرهم من الكتاب بما فـــي ذلـــك وليـــام بوروز، وترومان كابوتي، وتينيسي ولیامز، وجور فيدال وغيرهم. وتبين كيرتـــي كيف اتخذ "تحديق الرجال" و "العين المراقبة" شكلا سينمائيا في عدد مـــن الأفـــلام المعاصرة، بما في ذلك فيلم برناردو بيرتولوتشي "السماء الواقية"، المـــأخوذ عـــن رواية بول بولز (1949)، وفيلم ديفيد كروننبرج الغداء الحاف عـــن روايـــة وليـــام بوروز (1959) (.ibid). ويركز الملخص التالي على فـــيلم برتولوتـــشي "الـــسماء الواقية". واختياري هذا متعلق جزئيا بتعاطفي الكبير مع تحليل كيرتي الذكي ولكنه أيضا مرتبط بافتتاني الشخصي بعمـــل جـــين بـــولز والتمثيـــل الـــسينمائي عنـــد بيرتولوتشي.

إن نبرة تحديق الرجال في كل من رواية بـــول بـــولز وفـــيلم برتولوتـــشي واضحة في " رؤية "مشوهة من اختلاط جين الجنسي ... حيث أن اللقاءات التـــي أخذتها بعيدا عن شريكها كانت سوية من البداية"(ibid.: 125). ومـــع ذلـــك، فـــإن دلالات الرواية والفيلم لها نظام محدد للغاية. وكما تلاحظ كيرتي في روايـــة بـــول بولز، فإن دافع البطلة الرئيسي هو الهروب من العالم الغربي في الرواية والفـــيلم، فهناك شعور بأن هذه الرحلة هي " رحلتها النهائية". إنها- أي البطلـــة- تقـــرر أن "تفقد نفسها في العدم، والعدم هو الدال الغربي على فقـــدانك لنفـــسك " أن تـــصبح مواطنا أصليا" (.ibid). وعملية التحول هي عملية "إبـــادة" تبـــدأ باســـتيعابها فـــي "الافتتان الجنسي بصديقها العربي" (المرجع نفسه). فعلامـــات المـــوت والـــدمار الشخصي هي في كثير من الأحيان ممثلة كعلامات أنثوية، كما يشير سعيد ، فهـــي سمة من السمات المشتركة "للاستشراق". إذ يلاحظ ســـعيد أن "الـــشرقي مـــرتبط بعناصر في المجتمع الغربي (الجانحين، والمعتوهين، والنساء، والفقـــراء) ولديـــه بعامة هوية "الغريب المأسوف عليه"(Said, 1978: 270).

هذا العجز عن فهم السلوك الإنثوي وارد في تقاليد تمثيل "الهستيريا الأنثوية"، كما تلاحظ ياجينوجلو، وفي "رسم صورة للأنوثة كسر ملغز وغامض وخفي من وراء حجاب على غرار صورة الشرقي" (Yegenoglu, 1992: 49). وتعلق كيرتي تعليقا مثيرا للاهتمام حول عمل ياجينوجلو، ورغم ذلك فشلت في تبيان مفهوم "تناقض" الحجاب وتحديه "للرؤية الاستشراقية" (انظر Trinh, 1988b). إذ " ترى ياجينوجلو المرأة الغربية متواطئة في الرؤية الاستشراقية"(Curti, 1996: 137).

تظهر جين بولز في روايتها " السيدتان الجادتان" وقصصها القصيرة اهتماما مختلفا بجوانب حياتها المؤكدة من خلال "التحديق الذكوري" زوجها بول بولز وفيلم برتولوتشي. وتلاحظ كيرتي أن "جدل الارتحال لا السرد الخطي أمر أساسي في كتابة جين بولز" (ibid.: 130). فعملها يركز على الصراع بين سلامة واستقرار ما هو مألوف و"مغادرة المأوى الآمن لثقافتها ووطنها " سعيا وراء ما ينظر إليه على أنه "واجب أخلاقي" - أي الارتحال. وتوضح كيرتي أن الرواية ليست سيرة ذاتية رغم أنها مرتبطة بحياة المؤلفة، ولعل روايات بولز تتناول العلاقة المتناقضة بين الالتباس الجنسي والاختلاف العرقي. وتبين كيرتي أن التنوع العرقي والتهجين العرقي يضفي على أعمالها طابعا مميزا:

يمكن القول أن جين بولز تجسد تحديق الغربية على ثقافة الآخر، لتمارس سلطتها وتفرض حضورها على المرأة التابع، لمتلكها بالمطلق أو أن تسعى لذلك، كما يمكن وصفها كشريك في الخطاب الامبريالي، وهو الخطاب الذي يعتبر ، وفقا لهومي بابا [1994]، ليس إلا سعيا لتحليل الآخر، لبناء... "نظام الحقيقة".

(Curti, 1996: 137)

إن تحليل كيرتي لأعمال جين بولز وتمثيلاتها في الخطابات الأدبية والسينمائية يسلط الضوء على صعوبات اتخاذ موقف "ثابت" يجري فيه "تجاهل

المواقع المتعددة والمتقلبة التي تحتلها الذات المتكلمة" (المرجع نفسه)، كما يبرز الترابط الذي لا مفر منه ما بين الامبريالية و"التحديق الذكوري".

الارتحال وعلاقات النظر العرقية وصانعات الأفلام

ولقد تسببت جماعات وحركات الشتات في ظهور أنماط من التفاعل الثقافي والأممي بالنسبة لمجموعة من الخطابات وأسهمت في المناقشات الدائرة بشأن الذاتية، التمثيل والهوية، التي هي موضع جدل كبير. وتلاحظ كابلان أن الارتحال على يد صانعات الأفلام النسويات من أهل الشتات يكون له علاقات نظر مختلفة. وتعرض للطريقة التي تمكنت بها الزنجيات المرتحلات من أصل أمريكي وبريطاني وآسيوي في أفلامهن وبكاميراتهن بإنشاء علاقات رؤية نوعية وعرقية مختلفة كل الاختلاف في الثمانينيات والتسعينيات. وتدعي كابلان أن "كثيرات منهن- من صانعات السينما- قمن بتحويل التحديق على عقبيه نحو البيض، بتخيل عالم لا جدوى فيه للبياض، أو التفكير بشكل مختلف بصدد النظرة العنصرية - بتخيلها باعتبارها صيرورة، وعلاقة بدلا من كونها تحديقا" (15 :1997). كما تحدد كابلان عددا من صانعات الأفلام اللاتي كان عملهن محوريا في دفع عجلة المناقشات في هذه المجالات، بما في ذلك جولي داش، كلير دينيس، براتيبها بارمار، هو مي، إيفون راينر، أليسون آديرس وترينه ت. مينها وآخرين.

إن عمل صانعات الفيلم واسع النطاق بحيث لا يمكن تغطيته بشكل شامل هنا ويمكن أن ينظر إليه كصدى للثقافة التي أنتج فيها أو "يرتحل" فيها. وتعرض كابلان للطريقة التي ارتحلت بها بعض صانعات السينما" (على سبيل المثال ترينه، بارمار، دينيس) بكاميراتهم، وارتحال البعض الآخر (مثل داش، راينر، ايدرس، دينيس) في ثقافتهم، بمعنى الخروج لتصوير هويات أخرى، ونضال "الآخرين" (ibid.: 16). فأفلام من مثل فيلم كلير دينيس المعنون بـ" شوكولات" الذي يموقع

القصة في إفريقيا ما بعد الاستعمار بالعودة لفترة خمسينات الاستعمار الفرنسي، إنما تشير لاحتمالات معارضة التحديق الامبريالي والذكوري وزيادة الفرص المتاحة لإعادة صياغة مفاهيم ما بعد الاستعمار من مثل مفهوم "التناقض" عند هومي بابا في ما يتعلق بالتحديق الاستعماري.

ولعل الأعمال الرائدة لترينه ت. مينها في السينما تجمع بين عدد من الأبعاد النظرية والممارسات، وهي تواجه "كيف يمكننا " معرفة "الآخر وتجمع ما بين أبعاد ما بعد الاستعمار وما بعد البنيوية والنظرية النسوية:

تعتبر ترينه ت. مينها واحدة من صانعات السينما التي كافحت في نظرياتها وممارساتها في السينما، والكتابة، والتصوير الفوتوغرافي، والموسيقى... للعمل انطلاقا من الذاتية، وليس من التعميمات. وربما اهتمت أكثر من غيرها بالتركيز على "كيفية جعل المرء " ذاتا" في النضال ضد الدولة وجعل شواغل المرأة محورية؛ وكيفية الربط بين خصوصية سياق بعينه وصراع النساء في مختلف المواقع الطبيعية والثقافية والجغرافية معها.

(ibid.: 196)

إن أعمالها، أيا كان القالب الذي تتخذه، سواء كان أدبيا، بصريا، سينمائيا، حال معالجتها للخصوصيات الثقافية والسياقية، تهدف إلى زعزعة وتفكيك " المواقف الآمنة على ما يبدو التي أنشأتها الثقافة الغربية السائدة لذاتها" **(ibid.: 197)**. ففي تصديها لهذه الأبعاد في مقالها **(1995)** وفيلمها راسيمبلاج **Reassemblage**:

كانت تتحدى بنى علاقات الرؤية المستقرة، التي ... تبدأ ببنية الموضوع-الذات، ولكنها تصاب بتوتر بعينه فيما يتعلق بطريقة قيام الفكر الغربي بإنشاء هذه العلاقات للتأكيد على اعتبار الملونين "موضوعا" مأسوفا عليه ... وهو ما دعا

ترينه ، مع ذلك، إلى التوجه في اتجاه آخر في تصورها لعلاقات النظر بين الأعراق، فهي تهدف إلى ممارسة عملها من موضع خارج ثنائية الذات مقابل الموضوع – الثنائية الغربية المعتادة – بالتوجه نحو مفهوم "الأنا المتعددة" للذات في مواجهة " الأنا المتعددة " للآخر.

(Kaplan, 1997: 199)

إن عمل صانعات الأفلام النسويات يواجه تشكيل علاقات النظر النوعية والعنصرية المنشأة في ضوء نماذج الثنائيات الغربية القائمة على أساس " التحديق الذكوري والامبريالي". فهي أعمال تفكك المفاهيم الغربية للتمثيل والهوية وتجعل من الملونات فنانات ومنتجات للثقافة.

لقد استطاع عمل كابلان إيضاح العلاقة بين "التحديق الذكوري" و"التحديق الامبريالي" فتظهر كابلان كيف أن هذين اللونين من التحديق اصطدما وتصارعا اعتمادا على خصائص السياق، كما تشير إلى الحاجة لفهم الروابط الحاصلة بينهما وببناء الهويات الوطنية.

ويعتبر وضع النساء داخل تصور " المخيال الوطني" أحد الإشكاليات، حيث يناقش هومي بابا قضية الأمة بوصفها "مجتمعا متخيلا" بالطريقة نفسها المنتهجة عند بنديكت أندرسون،وبالذات في ضوء وضعه " باعتباره مواطنًا ما بعد الاستعمار هنديًا / بريطانيًا". إذ يحلل بابا العلاقة بين الارتحال وقضايا الأمة، ولا سيما بالنسبة لمواجهة تصور بريطانيا لذاتها، في ضوء مفهوم "المجتمعات المتخيلة" الذي يشملها هي نفسها. ومع ذلك، يخلو تحليله من تصور لحالة العلاقة بين النوعين ضمن "المجتمع المتخيل" إلا أن كابلان هي التي تبين كيف قامت صانعات الأفلام من أهل الشتات مثل براتيبها بارمار ، وجروندر تشاندا ونغوزي أهورا بوضع تصور مختلف "للمجتمع البريطاني المتخيل" الذي يخلو منهن.

خـاتمة

وتذهب شوحاط إلى أن الجوانب العولمية للعمليات الاستعمارية والثقافية تلـزم "الناقد الثقافي بالتحرك خارج الإطار الضيق للدولة القوميـة"(207 :1997). وتلاحـظ أيضا أن " الانتماء للدولة القومية يصبح أمرا جزئيا للغاية وطارئا في السياق ما بعـد الاستعماري للتدفق المستمر للشعوب" (ibid.: 195)، حيث يتطلب التفاعـل الثقـافي والأممي تصويرا جديدا لمفاهيم التمثيل والهوية والذاتية التي سعت الـشتاتيات مـن صناع السينما إلى معالجتها حال قيامهن بإعادة صياغة الخطابات الثقافية والسينمائية. وقد حاول الفصل الحالي بحث كيف أظهرت خطابات التفاعل الأممـي والثقـافي أن مفاهيم الذاتية والتمثيل والهوية المرتبطة "بمكان محدد" و"بعلم محـدد" غيـر كافيـة لتمثيل الهويات الإثنية والثقافية الجديدة على الساحة العالميـة. فالمـصفوفة متعـددة التخصصات في الدراسات الثقافية بما في ذلك النسوية، وما بعد الاستعمار، ما بعـد الحداثة، والإثنوجرافيا النقدية ، والسينما، والأدب، والسياسة الثقافية قد أنتجت تفـاعلا حيويا بين الخطابات المعرفية والتمثيلية الأكثر تعبيـرا عـن الأنـواع، والطبقـات، والأعراق، والجماهير عبر الأمم التي تشكل العالم الاجتماعي المعاصر.

هـــــوامـــش

(١) إنني مدين لماكنزي وارك لهذا المفهوم . وانظر وارك (1992).

(٢) وانظر جريم تيرنر (1992b).

المراجـــــع

Ahmed, L. (1992) Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. New Haven, CT: Yale University Press.

Ashcroft, B., Griffiths, G. and Tiffin, H. (eds) (1995) The Post-Colonial Studies Reader. London:Routledge .

Bhabha, H. (1984) 'Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse', October 28:125–33.

Bhabha, H. (1985) 'Signs taken for wonders: questions of ambivalence and authority under atree outside Delhi, May 1817', Critical Inquiry, 12(1): 144-65.

Bhabha, H. (1991) 'The postcolonial critic - Homi Bhabha interviewed by David Bennett and Terry Collits', Arena, 96: 47–63.

Bhabha, H. (1994) The Location of Culture. London: Routledge.

Brooks, A. (1997a) Postfeminism: Feminism, Cultural Theory and Cultural Forms. London:Routledge.

Brooks, A. (1997b) 'The politics of postmodernism and popular culture. Angela McRobbie: postmodernism and popular culture', Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education, 18(1):171–80.

Brooks, A. (2006) Gendered Work in Asian Cities: the New Economy and Changing Labour Markets.Aldarshot: Ashgate.

Bulbeck, C. (1998) Re-Orienting Western Feminisms: Women's Diversity in a Postcolonial World.Cambridge: Cambridge University Press.

Chow, R. (1993) Writing Diaspora. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Clifford, J. (1992) 'Travelling cultures', in L. Grossberg, C. Nelson and P.Treichler (eds) Cultural Studies. London: Routledge.

Curti, L. (1996) 'Between two shores', in I. Chambers and L. Curti (eds) The Post-colonial Question. London: Routledge.

Derrida, J. (1978) Writing and Difference. London: Routledge and Kegan Paul.

Dirlik, A. (1993) 'Introducing the Pacific', in A. Dirlik (ed.) What Is in a Rim? Critical Perspectives on the Pacific Region Idea. Boulder, CO: Westview Press.

Dirlik, A. (1999) 'Globalism and the politics of place' in K. Olds, P. Dicken, P.F. Kelly, L. Kong and H.W. Young (eds) Globalization and the Asia-Pacific. London: Routledge.

During, S. (1993) The Cultural Studies Reader, New York/London: Routledge.

Emberley, J.V. (1993) Thresholds of Difference: Feminist Critiques, Native Women's Writing, Postcolonial Theory, Toronto: University of Toronto Press.

Featherstone, M. (1990) 'Global culture: an introduction', Theory, Culture and Society, 7: 1–14.

Frankenberg, R. and Mani, L. (1993) 'Crosscurrents, crosstalk: race, "postcolonial" and the politics of location', Cultural Studies, 7(2): 292–310.

Gilroy, P. (1987) There Ain't No Black in the Union Jack. London: Hutchinson.

Gilroy, P. (1992) 'Cultural studies and ethnic absolutism', in L. Grossberg, C. Nelson, and P. Treichler (eds) Cultural Studies. London: Routledge.

Gilroy, P. (1993) The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness. London: Verso.

Gole, N. (1996) The Forbidden Modern: Civilization and Veiling. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Gole, N. (2002) 'Islam in public: new visibilities and new imaginaries', Public Culture 14(1): 173–90.

Gunew, S. and Yeatman, A. (eds) (1993) Feminism and the Politics of Difference. NSW: Allen and Unwin.

Hall, C. (1996) 'Histories, empires and the post-colonial moment', in I. Chambers and L. Curti (eds) The Post-colonial Question. London: Routledge.

Hall, S. (1991) 'The local and the global: globalization and ethnicity', in A.D. King (ed.) Culture, Globalization, and the World System:

Contemporary Conditions for the Representation of Identity.London: Macmillan.
Hall, S. (1992a) In discussion with James Clifford, printed as Appendix to J. Clifford (1992), 'Travelling Cultutes', in L. Grossberg: C. Nelson and P. Treichler (eds) Cultural Studies. London:Routledge.
Hall, S. (1992b) 'Cultural studies and its theoretical legacies', in L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler (eds) Cultural Studies. London: Routledge.
Hall, S.(1992c) 'The question of cultural identity', in S. Hall, D. Held and T. McGrew (eds), Modernity and its Futures. Cambridge: Polity Press.
Hall, S. (1993) 'Minimal selves', in A. Gray and J. McGuigan (eds) Studying Culture: An Introductory Reader. London: Edward Arnold.
Hall, S. (1996) 'When was the "post-colonial"? Thinking at the limit', in I. Chambers and L. Curti (eds), The Post-colonial Question. London: Routledge.
Harvey, D. (1989) The Condition of Modernity. Oxford: Basil Blackwell.
Hooks, b. (1992) 'Representing whiteness in the black imagination', in L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichler (eds) Cultural Studies. London: Routledge.

Irigaray, L. (1985) This Sex Which Is Not One. Trans. C. Porter. Ithaca NY: Cornell University Press.

Kaplan, E.A. (1997) Looking for the Other: Feminism, Film and the Imperial Gaze. London: Routledge.

Lewis, R. (1996) Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation. London: Routledge.

McClintock, A. (1995) Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context.London: Routledge.

McRobbie, A. (1994) Postmodernism and Popular Culture. London: Routledge.

Mercer, K. (1990) 'Welcome to the jungle: identity and diversity in postmodern politics', in J. Rutherford (ed.) Identity: Community, Culture, Difference. London: Lawrence and Wishart.

Morris, M. (1988a) The Pirate's Fiancée: Feminism, Reading, Postmodernism, London and New York: Verso.

Morris, M. (1988b) 'Things to do with Shopping Centres' in Sheridan, S. (ed) Grafts: Feminist Cultural Criticism, London: Verso.

Morris, M. (1991) 'Reply to Graeme Turner', Meanjin, 50(1).

Morris, M. (1992a) 'Afterthoughts on "Australianism"' Cultural Studies, 6(3): 468–75.

Morris, M. (1992b) 'On the beach', in L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichler (eds) Cultural Studies. London: Routledge.

Nagata, J.A. (1994) 'How to be Islamic without being an Islamic state', in A. Ahmed and H. Donnan (eds) Islam, Globalization and Postmodernity. London: Routledge.

Nonini, D. and Ong, A. (1997) 'Chinese transnationalism as an alternative modernity', in A. Ong and D. Nonini (eds) Underground Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism. London: Routledge.

Olds, K., Dicken, P., Kelly, P.F., Kong, L. and Yeung, H.W. (eds) (1999) Globalization and the Asia- Pacific. London: Routledge.

Ong, A. (1987) Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia, Albany: Suny University Press.

Ong, A. (1990) 'State versus Islam: Malay families, women's bodies and the body politic', American Ethnologist, 17(2): 28–42.

Ong, A. (1997) 'Chinese modernities: narratives of nation and of capitalism', in A. Ong and D. Nonini (eds) Underground Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism. London: Routledge.

Ong, A. (1999) Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality. Durham, NC: Duke University Press.

Ong, A. and Nonini, D. (eds) (1997) Underground Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism. London: Routledge.

Ong, A. and Peletz, M.G. (eds) (1995) Bewitching Women and Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia. Berkeley, CA: University of California Press.

Parry, B. (1995) 'Problems in current theories of colonial discourse', in B. Ashcroft, G. Griffiths and H. Tiffin (eds) The Post-colonial Studies Reader. London: Routledge.

Rosaldo, R. (1988) Culture and Truth: the remaking of social analysis, Beacon: Beacon press.

Said, E. (1978) Orientalism, London: Routledge.

Said, E. (1983) 'Traveling theory', in The World, the Text and the Critic. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Said, E. (1985)'Orientalism reconsidered', Cultural Critique, 1: 98–107.

Said, E. (1986)'Intellectuals in the post-colonial world', Salamagundi, 70(1): 45–64.

Shohat, E. (1997) Post-Third Worldist Culture: Gender, Nation and the Cinema, in M.J. Alexander and C.T. Mohanty (eds) Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures,New York/London: Routledge.

Spivak, G. C. (1985a) 'Can the subaltern speak?: Speculations on widow sacrifice', Wedge, 7(8): 120–30.

Spivak, G.C. (1985b) 'Three women's text and a critique of imperialism', Critical Inquiry, 12(1): 43–61.

Spivak, G.C. (1985c) 'Three Women's Texts and a Critique of Imperialism', Critical Inquiry 12(1): 43–61.

Stivens, M.(1998) 'Sex, gender and the making of the new Malay middle classes', in K. Sen and M. Stivens (eds) Gender and Power in Affluent Asia. London: Routledge.

Stivens, M. (2000) 'Re-inventing the "Asian family", "Asian values", globalization and cultural contest in Southeast Asia', paper given at the Conference on Families in the Global Age,National University of Singapore, 4–6 October, Singapore.

Stratton, J. and Ang, I. (1996) 'On the impossibility of a global cultural studies', in D. Morley and K.H. Chen (eds) Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies. London: Routledge.

Suleri, S. (1995) 'From "Women skin deep: Feminism and the postcolonial condition"' Critical Inquiry, 18(4), Summer 1992, in B. Ashcroft, G. Griffiths and H. Tiffin (eds), The Post-colonial Studies Reader. London: Routledge.

Terry, L. (1995)"Not a postmodern nomad": A conversation with Stuart Hall on race, ethnicity and identity', Arena Journal, 5: 51–70.

Trinh, T. Minh-ha (1988a) 'Reassemblage: sketch of a soundtrack', Camera Obscura, 13–14: 105–12.

Trinh, T. Minh-ha (1988b) 'Not you/Like you: post-colonial woman and the interlocking questions of identity and difference', Inscriptions, 3(4): 71–79.

Trinh, T. Minh-ha (1989) Woman, Native Other: Writing, Postcoloniality and Feminism.Bloomington, IN: Indiana University Press.

Trinh, T. Minh-ha (1991) When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics.London: Routledge.

Trinh, T. Minh-ha (1995a) 'No master territories' in B. Ashcroft, G. Griffiths and H. Tiffin (eds)The Post-Colonical Studies Reader. London: Routledge.

Trinh, T. Minh-ha (1995b) 'Reassemblage (text)', in S. MacDonald (ed.) Screen Writings. Berkeley,CA: University of California Press .

Turner, G. (1992a) 'Of rocks and hard places: the colonized, the national and Australian cultural studies', Cultural Studies, 1(3): 424–32.

Turner, G. (1992b) '"It works for me": British cultural studies, Australian cultural studies, Australian film', in L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichler (eds) Cultural Studies. London: Routledge.

Wark, M. (1992) 'Speaking trajectories: Meaghan Morris, antipodean theory and Australian cultural studies', Cultural Studies 6 (3): 433–48.

West, C. (1990) 'The new cultural politics of difference', in R. Ferguson, M. Gever, Trinh, T. Minh-ha, and C. West (eds), Out There: Marginalization and Contemporary Cultures. Cambridge: MIT Press.

Wilson, R. and Dirlik, A. (eds) (1994) 'Asia/Pacific as space of cultural production', Special issue of Boundary, 2(21): 1.

Yegenoglu, M. (1992) 'Supplementing the Orientalist lack: European ladies in the harem', Inscriptions 6, Orientalism and cultural differences. pp. 45–58.

الفصل الحادي عشر

المعرفة النسوية والبحث الاجتماعي-الثقافي

المحاكاة الإثنوجرافية والممارسة النسوية والتحول المرئي

ماجي أونيل

مقدمة

يبحث هذا الفصل علم الاجتماع الثقافي حال الممارسة العملية من خلال التركيز على ما أجرته المؤلفة من بحث الفعل بالمشاركة مع عاملات الجنس، حيث يعرض للتفسير النسوي لتاريخ حياة المرأة، المتجذر بالانغماس في العوالم الشعورية للمشاركات من خلال أجزاء من حكاياتهن، وفَنّهِنَّ الحي وأعمالهن في التصوير الفوتوغرافي. وهذه المقاربة تسمى "المحاكاة الإثنوجرافية"، المترسخة في أربعة مفاهيم رئيسية هي: (١) العلاقة المتبادلة بين الفكر النسوي وممارسته أو تطبيقه العملي؛ التي تتضمن صيرورة منهجية مكونة من الانغماس والتفسير والتعليق والنقد. (٢) أهمية النظرية النسوية النقدية. (٣) الإثنوجرافيا التفسيرية كوسيلة لفهم تجارب المرأة المعيشة، وفهم تطور معارف الموقف النقدي. (٤) علم الاجتماع الثقافي باعتباره ممارسة وعملية تحول.

إن الباحثين في علم الاجتماع يستطيعون عبر استخدام علم الاجتماع الثقافي في الممارسة العملية أن يفهموا العلاقات الثقافية والاجتماعية والسياسية (الكبرى) والعلاقات البينية، والوقائع المتعددة (الصغرى)التي نرغب في تغييرها، فمن خلال الوصول إلى الخبرات المعيشة وتوثيقها بوعي نقدي انعكاسي يمكننا الوصول إلى فهم أفضل للعمليات النفسية والبنى والعمليات الاجتماعية والثقافية. وهذه المعرفة بدورها تساعدنا على تطوير سبل التغيير من خلال إجراء بحوث الفعل بالمشاركة.

إن مفهوم المؤلفة عن "المحاكاة الإثنوجرافية" في هذا الفصل يتم تعريفه من خلال مزيج من بحث الفعل التشاركي والفنون التعاونية بالإفادة من عمل أدورنو وبنيامين. ويتكئ المفهوم على "الأشكال الشعورية" من مثل فن الفوتوغرافيا وفن الأداء، والسير الذاتية، والمشاركة جدليا مع التجربة المعيشة بالتفسير النقدي، من أجل إحداث التغيير الاجتماعي. وفي الفصل الحالي، نقدم مثالين على المحاكاة الإثنوجرافية ومناقشتها كدليل على استخدام علم اجتماع الثقافة قيد الممارسة.

النسوية وعلم الاجتماع الثقافي والبغاء

يمكن تحديد حدود عمل النسويات الغربية من خلال رسم مسار يبدأ من قضايا الجنس والنوع، والطبيعة والثقافة؛ إلى الانشغال بقضايا الاستعباد العنصري أو الجنسي والنظريات الناشئة حول السلطة والتحيز النوعي في تشكيل الذات **(Hemmings and Brain 2003: 21)**.ولقد تطور تقاطع بين الحركة النسوية وما بعد الحداثة عن الانتقادات الموجهة للتنوير والحداثة والبنيوية والتحليل النفسي، وهو ما تشير إليه ليندا نيكلسون **(1990)** حال قولها بأن التحول ما بعد الحداثي كان هاما للدارسات النسويات، موسوما بالتنوع والاختلاف والتعددية وتعدد الأصوات. ولذلك بتحرر السياسة النسوية من التماهي، والأحزاب الطليعية، والنقاء أو الأمومة، يمكننا تبني جوانب متعددة ومتناقضة من هوياتنا الفردية والجماعية. ولقد استعانت همينجز وبريين بالمقاربة التاريخية في مقال مثير للاهتمام بتأمل فكرة أن الحركة النسوية في السبعينات تشكل الحركة النسوية الحالية، أو على حد قولها: "ففي المقاربة التاريخية نضم صوتنا إلى صوت غيرنا من الكتاب في فهم الماضي باعتباره حدثا متخيل في الوقت الحاضر، وضامنا لمعاني الحاضر"**(2003: 11)**.

ويمكن مقارنة المسار النسوي مع ظهور الدراسات الثقافية؛ ذلك أن "الدراسات الثقافية تمثل مجالا واسع النطاق والمدى للمسائل البحثية المتعلقة

بعمليات وبنى صنع المعنى، وبالتحديد، بالطريقة التي يصبح بها "المعنى" "معيشا" في ممارسات الحياة اليومية" (van Loon, 2000).

إن الدراسات الثقافية انتقائية في استخدامها لمختلف البنى التحتية النظرية وأسئلة البحث والمنهجيات (McGuigan, 1997). وتحدد فان لون مجموعة من المسارات التاريخية التي سارت فيها "الدراسات الثقافية" المتطورة في المملكة المتحدة وأمريكا الشمالية واستراليا، وأولها تتأسس أصول الدراسات الثقافية وأهمية الماركسية في أعمال رايموند ويليامز وريتشارد هوجارت في الخمسينيات. وقد أثارت أعمالهما تساؤلات مثل – ما ظروف القراءة أو تأليف الكتب، ومشاهدة أو صنع الأفلام؟ والثاني، هو بروز الإثنوجرافيا نهجًا فعالاً وشعبيًا في دراسة العمليات الثقافية. والثالث، هو التمييز الهام بين النزعة الثقافية والبنيوية الذي وضعه ستيوارت هول (وارد في Bennet et al., 1982) ويعتبر من الأسس المفاهيمية للدراسات الثقافية الناشئة. وأخيرا، بروز أهمية "التحول اللغوي" (Alasuutari, 1995: 24) في الدراسات الثقافية، فهذا التحول عند فانلون(2000)، قد "أنتج حساسية بشأن الثقافة باعتبارها مجموعة من ممارسات صوغ المعنى التي تتطلب المشاركة الحوارية والانعكاسية".

وتتشارك النسوية والدراسات الثقافية في الاهتمام المنهجي والمعرفي بالمقاربة الظواهرية في المقام الأول لفهم عمليات وممارسات عوالمنا الاجتماعية والثقافية، والمعاني والتجارب اليومية المعيشة – بصوغ الممارسات التي ننخرط فيها. ورغم وجود اهتمام واضح بالتركيز على إمكانيات التغيير الواردة في النسوية والدراسات الثقافية، فإن هناك نصوصًا قليلة جدا تتناول بحث الفعل التشاركي باعتباره منهجًا ومنهجية. وبالنسبة لي، فإن ظهور ما بعد الحداثة والتحول الثقافي الحاصل في علم الاجتماع الثقافي كانا أمرين محوريين، ويعربان عن انخراطي على النحو الأفضل في قضايا التحيز النوعي، والسلطة، والمعرفة، والطبقة والعرق والجنس، والبنى الاجتماعية، سواء على المستوى الامبيريقي أو المنهجي والنظري، والبحوث النسوية مرتبطة بطبيعتها بالممارسة. وقد سعى عملي الأول حول الجماليات النسوية لتطوير

فهم أسس الحياة الاجتماعية للجماليات النسوية للحداثة المتجذرة في تحليل دور فن المرأة في التحرر والتغيير. ومن الأمثلة على البحوث الامبيريقية النسوية التي لها تأثيرات كبرى عمل ماريا ميس، المعنون باسم "نساء في كولونيا والهند وهولندا"، ودراسة جالنا هانمر وشيلا سوندرز لفعل المجتمع في ليدز حول العنف ضد المرأة، والعلاج باستخدام الصورة لجو سبنس وروزي مارتن.

يمكن تفسير الأدبيات المعاصرة حول البغاء باعتبارها أدبيات تمضي في المسار المفاهيمي للفكر والتحليل النسوي المرتبط بالحداثة وما بعد الحداثة والتحولات الجارية في الستينات لكنها مترسخة في كثير من التغيرات الاجتماعية والثقافية الأولى. وقد شاركت المُنظِّرات النسويات في خطابات حول البغاء والصحة والقانون وحقوق البغايا والفاعلية **(McLeod, 1982; Phoenix, 1999; West, 2000;Campbell and O'Neill, 2006)**. وركزت التحليلات التاريخية على العلاقات بين النساء العاملات بالدعارة والدولة، ومجتمعات الطبقة العاملة والتحكم في الجسد **(Finnegan, 1979; Walkowitz, 1980; Corbin, 1987; Roberts, 1992)**. كما أثارت مناقشات حول السياحة الجنسية والاستهلاك والمناقشات النسوية حول حقوق السلطة والمعرفة **(Truong, 1990; O'Connell Davidson, 1998; Bishop and Robinson, 1997; Kempadoo and Doezema, 1998)** تحديات هامة أمام المناقشات التي ركزت على التمييزات الثنائية بين الفتيات الجيدات والسيئات في الأدب والخيال العام **(Nagle, 1997)**.

بحث الفعل التشاركي: النظرية النقدية قيد التطبيق

وفي المؤتمر الدولي، المعنون بالمعرفة الأكاديمية والسلطة السياسية، الذي نظمه ريتشارد هارفي براون في قسم الاجتماع بجامعة ميريلاند، ٢٠-٢٢ نوفمبر ١٩٩٢، عرض عليَّ ريتشارد عمل أورلاندو فالس بوردا ووليام ف. وايت حيث لاحظ التشابه بين ورقتي البحثية وبحث الفعل بالمشاركة. فقد ركزت ورقتي في

المؤتمر على عامين من العمل الميداني مع العاملات في مجال الجنس، المدعوم معرفيا بمقاربتي الاجتماعية – أي التعامل مع النظرية النقدية كممارسة نسوية. واعتمادا على البحث بالمشاركة، شرعت على عملية استيعاب واستخدام المنهجية المستخدمة في عملي مع الجماعات المهمشة – العاملات في مجال الجنس، والمجتمعات المتضررة من البغاء وطالبي الملجأ والمأوى(١). وهذا البحث والإصدارات المرافقة له تهتم بثلاثة مواضيع رئيسية في بحثي الامبيريقي. الأول، أهمية القصص والقصّ. والثاني، أهمية الوسائل البديلة لإعادة تقديم هذه القصص بوسيلة بصرية وفنية. وإنني مهتمة بعروض المحاكاة الإثنوجرافية ودراسة الجودة اللغوية للفن. والثالث، أهمية العمل مع الناس كذوات من خلال بحث الفعل بالمشاركة. وبحث الفعل بالمشاركة منهجية في البحث الاجتماعي، يتضمن الذوات النمطية في البحوث باعتبارهم مشاركين فيها، فهو يدع مساحة لأصوات المهمشين ليصبحوا مشاركين بفاعلية في التغيير أو التحول.

قلما يستخدم بحث الفعل بالمشاركة في المملكة المتحدة. ونادرا ما يذكر في النصوص التي تتناول مناهج البحث إلا في أدبيات التنمية، فهو سائد بشكل أكبر في بلدان أمريكا الجنوبية والشمالية والهند (انظر **Laws et al., 2003**). ولعل فالس بوردا (من جامعة كولومبيا، بوجوتا)، ووليام فوت وايت (الولايات المتحدة) من الأنصار الرئيسيين له.

إن أصل بحث الفعل بالمشاركة متجذر في مبادئ الدمج (دمج الناس في تصميم البحث، وعمله ونتائجه)؛ والمشاركة، وتثمين جميع الأصوات المحلية، والنتائج المستدامة المدفوعة من المجتمع. وإن بحث الفعل بالمشاركة هو عملية وممارسة موجهة نحو التغيير الاجتماعي مع المشاركين، بل هو بحث تدخلي، وموجه بالفعل وتفسيري. وهو ينطوي على التزام بالبحث الذي يطور استجابات بالشراكة لتطوير معرفة هادفة (الممارسة)؛ ويتضمن جميع المعنيين أينما كان ذلك

ممكنا، بما ييسير الملكية المشتركة للتنمية ونتائج البحوث؛ وهـو يـستخدم طرقـا مبتكرة في التشاور والعمل مع السكان المحليين وتيسير التغيير بفضل المشاركة مع المجتمعات والجماعات.

ونظرا للزوال النسبي للفعل والفاعلية على مدى العقدين الماضيين وانغـلاق مساحات المقاومة العامة تحت رعاية تاتشر، وحكومات ميجور وبلير، يمثل المنهج البحثي أداة قوية للمقاومة ومنبرا للمشاركة المدنية - نظرية نقدية قيد الممارسـة. وهذا مقارب لأطروحة سميث (بالاعتماد على لاكلو وموووف) التي تقـول بـأن " الديمقراطية الراديكالية أفضل طريق نحو التغيير الاجتماعي ليسار اليوم" (**Smith, 1998: 6**)، وتعزز "السياسة الديمقراطية" التي تهدف إلـى التعبيـر عـن مختلـف النضالات المتعدد ضد الظلم، وما يتجلى عنـه هـو احتمـال وجـود مـشروع للديمقراطية الراديكالية والتعددية" (**Smith, 1986: 328**).

ويعرف فالس بوردا بحث الفعل بالمشاركة (الناشئ في السبعينيات) باعتباره بحث توقع ما بعد الحداثة المعتمد على مجموعة من العناصر المفاهيميـة لتوجيـه العمل الميداني "كالماركسية، والظواهرية، والنظريات الكلاسيكية للمشاركة، بما في ذلك نظرية الفعل" (**1999: 1**) ويتجاوزها. فهو يعرفه باعتبـاره تجربـة **vivencia** (تجربة حياة وهو أقرب إلى مفهوم هوسرل **Erfahrung**) "اللازمة لتحقيق التقـدم والديمقراطية ومجموعة معقدة من المواقف والقيم تضفي المعنى على ممارستنا في مجالنا البحثي"(**Fals Borda, 1999: 17**).

الإثنوجرافيا التفسيرية ومعارف الموقف

لقد جادلت في ورقة حديثة (**O'Neill et al., 2002**)، بأن التأمل الذاتي الكامن في العملية الإثنوجرافية، جنبا إلى جنب مع أزمة الإثنوجرافيا و" التحول اللغـوي" و"الثقافي" في النظرية الاجتماعية والثقافية قد أدى إلى مطالب التجريب في تمثيـل

البيانات الإثنوجرافية، خاصة فيما يتعلق بالتحيز النوعي والعنصرية (انظر Trinh, 1991; Ugwu, 1995). واستنادا إلى أعمال أدورنو وبنيامين، جادلت بأن العروض البديلة للعمل الإثنوجرافي يمكن أن تخلق نصوصا حوارية متعددة الأصوات، وأن تجلي البنى العاطفية والخبرات الداخلية التي قد "تنقل" الجمهور من خلال ما يمكن وصفه بـ "المعرفة الحسية" أو المحاكاة (Taussig, 1993).

إن المحاكاة الإثنوجرافية باعتبارها ممارسة نسوية نقدية[٢] انعكاسية وظواهرية لكنها نقدية أيضا، وتتطلع إلى الممارسة، كما هو الحال في أعمال مسرح بوال (1979) ومينكاوفسكي (1995)، والبحوث الإجتماعية والثقافية لفالس بوردا (1988)، أو في الأعمال السينمائية لترينه (1989 ,1991). ويخبرنا ألاستاري وجري وهيرمس بأن التنظير الهجين والانعكاس مهمان من أجل فهم أفضل للثقافة والمجتمع المعاصر، خصوصا عندما ننظر في السبل التي يمكن للبحوث الهجينة بها "فهم الثقافة بوصفها عملية صنع المعنى، وإيلاء الاهتمام لعلاقات القوة التي تحدد حدودها" (1998: 9).

إن معارف الموقف كما أوضحها الرواد الأوائل مثل ساندرا هاردينج (1991)، وباتريشيا هيل كولينز (1990)، ودوروثي سميث (1989)، وهيلاري روز (1983) تفرض تحديا وتقاوم المناهج الامبيريقية الأرثوذكسية في ممارسة البحوث العلمية. وفي الواقع، فإن موقف النسوية عند هاردينج هو "الفعل الأخلاقي والسياسي الذي يلتزم بفهم العالم من موقع المقهور اجتماعيا" (1986:149). وينطوي على عملية تطوير معرفة أفضل بالأبعاد الاجتماعية والثقافة بوصفها عملية صنع المعنى، من التعامل المباشر مع الناس.

ولقد طور عمل ترينه (1991) هذه العملية، بالتراجع عن مشروع الواقعية الإثنوجرافية، من أجل السعي لإظهار أن ليس هناك رؤية واحدة للعالم، ولكن التعدد سمة للحقائق ووجهات النظر والمعاني. هذه الانعكاسية أدت إلى الاعتراف

بأن العالم الحقيقي يمكن استرداده من خلال العمل الإثنوجرافي، إذ "بالتحديق ما بعد الحداثي متعدد الجنسيات والثقافات الذي تسبره، تتجاوز الأسواق المحلية في حين لا تزال راسية في التجارب التفاعلية للإثنوجرافي الانعكاسي (Denzin, 1997: 19) وينشأ ما يسميه دينزين (1997) وألسوتارا وآخرون(1998) "بالنصوص الهجينة"، وهي نتاج البحوث التي تستعين بأشكال بديلة للتمثيل، سواء كانت مرئية، آدائية، أو أدبية وشعرية.

وفي هذا الفصل، أقف على المنهجيات المختلطة في بحوث الفعل بالمشاركة التي قامت بها المؤلفة مع النساء العاملات في صناعة الجنس والمجتمعات المتضررة من البغاء، وإعادة عرض العمل الإثنوجرافي من خلال أعمال التصوير الفوتوغرافي والفن المعيش والآداء. وقد قامت سارة جيدنز بإعادة عرض العمل الإثنوجرافي للمؤلفة من خلال الفن المعيش والأداء، وأجري العمل مع العاملات في مجال الجنس، والمجتمعات المحلية والشباب بالتعاون مع روزي كامبل. وهذا القالب الهجين أسميناه بالمحاكاة الإثنوجرافية؛ أي إعادة قَصِّ قصص الحياة بالمحاكاة في شكل بصري وفني والتركيز على عوامل التغير التي يتسبب فيها بحث الفعل بالمشاركة.

يسعى بحث الفعل بالمشاركة لفهم العالم من منظور المشاركين. ويستشهد فالس بوردا بما تسميه أجنيس هيلر "بالتبادل المماثل" باعتباره مصدرًا للتوتر في بحث الفعل بالمشاركة، من أجل التوصل لعلاقة أفقية أو تماثلية بين الذات والموضوع (Fals Borda, 1999: 13) بالإضافة إلى ذلك، فإن إدراك هذا التماثل يشمل تطوير ما أسماه جرامشي "بالحس السليم"، وتحقيق "المشاركة" الأصيلة، وهذا ينطوي بالضرورة على إبلاغ أو توصيل النتائج والاستنتاجات بطرق مفهومة للمشاركين.

وفي كل مرحلة من مراحل نموذج بحث الفعل بالمشاركة هناك إمكانية للتغيير، إذ يمكن لبحث الفعل التحقق من صحة تجارب المشاركين وكذلك المعارف

الشعبية. وفي عملية إشراك المشاركين كباحثين مشاركين، يتحول هذا التحقق من الصحة إلى استجابات بناءة وخلاقة لهم ولمجتمعاتهم.ويمكن لنتائج البحوث التشاركية إعلام وتثقيف، وتحدي وتمكين كل من المشاركين والجمهور المطلع عليها، ويمكن أن تكون النتائج مطبوعة أو مؤداة، أو في صيغة فنية أو معرض فني. فالمزج بين المعرفة الشعبية والمعرفة الأكاديمية يمكن أن يصنع التغيير، ويخبرنا فالس بوردا بأن "المعرفة الشعبية كانت مصدرا دائما للتعليم الرسمي، فالتراكم الأكاديمي إلى جوار الحكمة الشعبية، أصبحت قاعدة مهمة لحركتنا" .(1999: 7)

إن العلاقات المشتركة بين البحث والتطبيق العملي مشحونة بالتوترات، فالمنهجيات المتجددة التي تجمع أصوات المواطنين من خلال البحوث المدنية كبحوث تشاركية لا يمكن أن تقوم فحسب بالتنوير ورفع وعينا بقضايا معينة بل وتنتج أيضا نصوصا انعكاسية نقدية قد تساعد في التعبئة من أجل التغيير الاجتماعي. فالمحاكاة الإثنوجرافية كممارسة نقدية تسعى للحديث بلغة متعاطفة مع المشاركين في البحث، وإعادة تمثيلهم من خلال نص أدائي بطرق تكافح الخطابات المحافظة، واختزال الآخر إلى رمز المضطهد أو المهمش أو المستغل.

النظرية النسوية النقدية والمحاكاة الإثنوجرافية

نشأت "النظرية النقدية" عن الماركسية الغربية وكان أكثر أنصارها شهرة في مدرسة فرانكفورت، وخصوصا تيودور أدورنو ووالتر بنيامين. فأعمال أدورنو وبنيامين مترابطة ترابطا وثيقا **(Weber-Nicholsen, 1993;1997; 1999; O'Neill, (1990) 1999; 2002)**. ولقد جادلت في موضع آخر أن أدورنو هام للنسويات لأنه أظهر الطبيعة المتناقضة للقهر الجنسي والاجتماعي (انظر **Benjamin, J; Braidotti, 1994; Weber-Nicholsen, 1997; Battersby,1998; O'Neill, 1999)**.

وترى شيري فيبر نيكلسون (1997) أن أهمية أدورنو بالنسبة لنا اليوم تتمثل في تركيزه على دور الذات والتجربة الذاتية، لا سيما دور الخيال والبعد الخيالي. وعلى حد قول باك- مورس، فإن أعماله "عبارة عن أنتروبولوجيا سلبية؛ ومعرفتها تحيي النقد"(186 :1977) . فقد كان أدورنو مُنَظّرا اجتماعيا وثقافيا مميزا، وعضوا في مدرسة فرانكفورت، وأستاذا لعلم الاجتماع والفلسفة في جامعة فرانكفورت. وأعماله حسب ما هو معروف عنها عسيرة على الفهم، فقد رفض أن يبسط أفكاره إلى الشكل الحواري للغة اليومية "فالمطلوب من المستمع لا مجرد التأمل ولكن الممارسة" (انظر Jay 1984: 11) ويخلص روبرت ويتكين في كتابه أدورنو والموسيقى إلى أن "لا أحد قد بذل الكثير لإقناعنا بالبعد الأخلاقي للبنى الثقافية وبالاجتماعية التي تعتبر أساس أي شيء إبداعي و تحرري بحق (200 :1998).

إن فائدة أعمال أدورنو تتمثل في كشفها عن القدرة النقدية والأخلاقية والإبداعية للتفكير اللاهوياتي، والنقد الثقافي، وتوضيحها للدور الاجتماعي للفن في توتره الجدلي مع دور التجربة الذاتية، وذلك في سياق عالم اجتماعي مميز بالتفكير الهوياتي والعقل الأداتي. فالتفكير ضد السائد بما أطلق عليه اصطلاح التحليل الدقيق بالتفكير اللاهوياتي، ألهمت نظرية أدورنو النظرية النسوية النقدية والعمل الإثنوجرافي مع العاملات في مجال الجنس والجماعات المهمشة الأخرى. وقد قال أدورنو جملته الشهيرة: "الشظية التي في عينيك هي أفضل عدسة مكبرة" :1978) (50 وبالنسبة لفالتر بنيامين، فإن جزءا من قصة الحياة يمكن أن تخبرنا الكثير أكثر من مائة صفحة من المعلومات المذكورة عن الحياة، فالتركيز على النطاق الضيق، أي تفاصيل الحياة يمكن أن يفاجأنا أحيانا، ويكون مصدرا للإلهام وإلقاء الضوء على العمليات والبنى الاجتماعية الأوسع.

بحسب أدورنو، فإن "المحاكاة" ليست مجرد تقليد ساذج، أو تزييفا، لكنها شعور، وإحساس، وروح – معرفة حسية. فالمفهوم يجب أن يفهم (كما هو الحال مع المعرفة

الحسية) في خلاف مع ما يدعوه أدورنو "العقلانية البنائية"، والعقل، والعقلانية الأداتية، وشعور "الهناك" الموسوم به وجودنا في العالم. ويفهم تاوسيج المحاكاة " كقدرة على التقليد واستغلال لهذه القدرة في المعرفة الحسية" (68 :1993).

فمن خلال إعادة تقديم البيانات الإثنوجرافية (مقابلات قصة حياة) في شكل فني (بالمحاكاة الإثنوجرافية) يمكننا الوصول إلى فهم أكثر ثراء لتعقيدات الخبرة المعيشة يمكن أن يلقي الضوء على العمليات والبنى الاجتماعية الأوسع نطاقا. وهذا العمل يمكن أيضا الوصول به إلى عدد أكبر من السكان، خارج الأوساط الأكاديمية، وتيسير الفهم أو التفسير، وربما، الفعل أو الممارسة فيما يتعلق ببعض القضايا الاجتماعية(٣). فتعدد صور القهر وهشاشة صورة "المرأة"، والتحديات النابعة من الحركات النسوية في العالم الثالث وما بعد الاستعمار، ونظرية السحاقيات، والطبيعة الأدائية للهوية الجنسية؛ إنما هي أمور تساعد على رسم خريطة بالإنتاج المستمر للنظرية النسوية وممارستها، فقد أدى التجريب في معالجة ونشر الإنتاج المعرفي إلى مجموعة من السبل الممكنة لتصوير الممارسة النسوية تصويرا مرئيا.

الإثنوجرافيا التأويلية وحياة المرأة: تصوير الممارسة النسوية

لقد اعتمدت هيليس ميلر على أعمال والتر بنيامين في توضيح كيف تجلب الأعمال الفنية شيئا جديدا إلى العالم، بدلا من أن تعكس شيئا قائما بالفعل. هذا الشيء الجديد تأسيسي بدلا من أن يكون مجرد تمثيلي أو، من ناحية أخرى، يكشف عن شيء هناك بالفعل ولكنه مخفي. فالأعمال الفنية تصوغ الثقافة. وكل عمل فني يغير من الثقافة التي يدخل إلى جنباتها.(151 :1992) .



اللقطات من فيديو آداء " ليس الوقت كله. . . بل أغلبه. . ."

النموذج رقم ١: ليس الوقت كله. . . بل أغلبه. . .

ينطوي هذا المثال على تعاون مختلف التخصصات والأنواع استنادا إلى البحث الإثنوجرافي مع عاملات في مجال الجنس وفن الآداء أو الفن المعيش. وقد ألف فريق العمل فيديو الفن المعيش المعنون بـ" ليس الوقت كله. . . بل أغلبه. . ." بآداء باتريشيا بريتناش، وتصميم الرقصات لسارة جيدنز، مع صوتيات دارين بورن وإنتاج توني جادج. والفيديو استجابة لنصوص المقابلات التي أجريت مع النساء العاملات في الدعارة وهو يخلط بين الرقص والنص والصوت والفيديو. وقد أنتج العمل في ثلاثة أجزاء في نهاية المطاف، حيث قامت سارة وباتريشيا بتفسير وتأليف هذا العمل الذي التقط أولا بالفيديو مع صوتيات دارين؛ ثم الأداء الحي باستخدام الفيديو، وثانيا طوّر الأداء الحي وعرضت صور الأداء فيما بعد.[٤]

ولقد ضم الفريق اثنين من علماء الاجتماع، وصانع الفيديو، وفنان أصوات، وراقص / وفناني الفن الحي، ومحاضر في الفنون المسرحية ومصمم رقصات، وعرض العمل على مشروع عاملات الجنس لتلقي الاستجابات وردود الفعل. وفي أعقاب ذلك، نظم الفريق عروضا عامة ومعرضا. ومنهجيا، كان الغرض تنفيذ مشروع تجريبي من أجل درس إمكانات تطوير عروض بديلة من البيانات الإثنوجرافية "كمحاكاة إثنوجرافية".

في كتاب صدر مؤخرا، ترى إميسون وسميث (2000) أن مشاكل ربط البحوث البصرية بالبحث العلمي الاجتماعي تكمن في الميل إلى استخدام المواد البصرية كمواد أرشفة توضيحية فقط، دون إجراء أي معالجة تحليلية. ويجادلان بأننا "نعيش في مجتمع مرئي على نطاق واسع، وينبغي على الباحثين أن يصبحوا أكثر تأملا لما هو بصري، وأكثر ميلا على المستوى المنهجي إلى التسلح بمهاراته وهو ما يحسن نوعية أبحاثنا" (ibid.: x). كما يدعيان أن العلوم الاجتماعية بها أشكال مميزة من التواصل اللفظي بالاتصال البصري، رغم أن "البعد البصري" "ليس سمة متفشية فقط في الحياة الاجتماعية ولكن في العديد من جوانب البحث الاجتماعي أيضاً" (ibid.: 2). وهذا، بحسب رأيهما، يرجع إلى حد كبير إلى حقيقة أن علم الاجتماع باعتباره تخصصنا لم يشجع الدراسة المرئية للمجتمع، مع التغاضي عن الاهتمام بالجسد في النظرية الاجتماعية (انظر Turner, 1984)، وكذلك العين (Emmison and Smith, 2000: 13). وقد سعى إميسون وسميث في الكتاب إلى اقتراح إطار تحليلي لدراسة البيانات البصرية يشمل على ما يلي: (١) التوصل للقطات الفوتوغرافية عن طريق العمل الإثنوجرافي. (٢) تحليل منتجات وسائل الإعلام. (٣) تحليل الممارسات التصويرية (باستخدام المخططات والرسوم في مجال البحث والنشر). (٤) التسجيل بالفيديو" للتفاعل الاجتماعي الحاصل بشكل طبيعي" (ibid.: 25).

إنني أكثر اهتماما بانشغالهما بـــالتحليلات الظواهريـــة وباســـتخدام المـــواد البصرية. وما أصطلح عليه بالمحاكاة الإثنوجرافية هو لون تأويلي ظواهري مـــن ألوان بحث وتحليل وتغيير الفوارق الاجتماعية والجنسية عن طريق إعادة التمثيـــل الفني للبحوث الإثنوجرافية، وهذه المقاربة تأخذنا أبعد من الأطر المنهجية الأربعـــة الرئيسية التي تحددت على يد إميسون وسميث. فالمحاكاة الإثنوجرافيـــة باعتبارهـــا ممارسة أدائية هي انعكاسية وظواهرية بل ونقدية وتتطلع إلى الممارسة. ففوريـــة ومباشرية الفن المعيش، حركته الممكنة، على حد قول أوجو كـــاترين، ومقاومتـــه "للتصنيف والاحتواء، جنبا إلى جنب قدرته على الدهشة وإثارة التوتر، وجعل أثـــر الفن المعيش طويل الأمد"(9 :1995) كما يمكن وصف فن الأداء باعتباره نموذجـــا للتفكير المضاد للتماهي. ذلك أن الجماهير قادرة على الانخراط مرة تلو الأخـــرى في تفسير كل أداء؛ فهي لا تتلقى المعلومات فقط بل عليها المشاركة بفاعليـــة فـــي صوغ المعنى بالعملية التي يقف عليها أدورنو باعتبارها التعرف على العمل الفني، من خلال عملية الانغماس في الأداء؛ والتماهي ثم الابتعاد؛ وأخيرا التفكير النقـــدي. وفـــي عمل باكر لي ، ذهبت إلى أننا من خلال الأعمال الفنية –الفنون المـــسرحية والفنـــون المعيشة، والرسم والشعر والأدب والتصوير الفوتوغرافي– نحن قادرون على الوقـــوف على "واقعنا"، وعالمنا الاجتماعي والتجارب المعيشة للآخرين، علـــى أنحـــاء تتطلـــب التفكير النقدي، وهذه عملية فعالة تشمل الإنغماس والتفسير والتعليق والنقد.

إن الأداء الفني المعيش لـــ" ليس طول الوقت . . . ولكن في الغالب. . ." كنص محاكاة إثنوجرافية ينخرط مع الناس كبشر، لا "كذوات سياسية"، وبذلك يعيد عرض تناقض الدعارة، وحالة النساء المعنيات، الواقعات بين خطابين حول المرأة ما بين اعتبارها سيئة أو جيدة. وعلاوة على ذلك، فإن قـــدرتنا علـــى "المـــشاركة الشعورية" في نص المحاكاة الإثنوجرافية تنبع من التوتر بين لحظـــات المحاكـــاة (المعرفة الحسية) واللحظات الرشيدة أو البناءة في التفاعل بـــين الحركـــة والأداء والمـــوتيفـــات وصوت السرد. فـــالتوتر المثير بين مـــا هو ظاهر على الـــشاشة

(أو المعيش) وعلاقة المشاهد أو الجمهور بالأداء. وقد ينتاب الواحد منا الشعور "بالمفاجأة" في بعض الحالات، لكن في حالات أخرى يكن قادرا على فهم الواقع في "آخريته"؛ أعني "الشعور" بالجوانب العاطفية والخبرات الداخلية؛ ومعايشة آثار عمل "العاهرات" في سياق الحياة، ولو بدت لدى البعض حياة فاسدة. وبهذا المعنى يمكن لنص المحاكاة الإثنوجرافية أن يكون قادرا على "قول" "ما لا يقال"، على البوح "بما هو خارج اللغة" وتقويض فكر الهوية أو الهوياتي لخلق مساحة محتملة للمشاركة الوجدانية الأصيلة التي تطلب التفكير النقدي.

النموذج ٢ : منبر الأمن

برز هذا المثال الثاني من البحث (مع روزي كامبل) في ميدلاندز الغربية في ٢٠٠٠-٢٠٠٢.[٥] واستخدم مزيج من "بحث الفعل بالمشاركة"[٦] و"فنون المشاركة"[٧] للتشاور مع العاملات في مجال الجنس والمجتمعات المتضررة من البغاء، فكان المشاركون من ثلاث جماعات: العاملات في مجال الجنس؛ والسكان؛ والشباب المقيمين في منطقة "الضوء الأحمر"، وذلك بهدف تطوير استجابات استراتيجية محلية بصدد البغاء. وتكون فريق البحث من باحثين من جامعة ستافوردشاير ليفربول هوب وباحثين مشاركين من السكان المحليين. وإلى جانب العمل الإثنوجرافي المعتاد ومقابلات جماعات النقاش، نظم فريق البحث ورش عمل فنية مع سكان منطقة الضوء الأحمر؛ والشباب الذين يقيمون بنفس المنطقة، والنساء العاملات في الشوارع. وقد قام جميع المشاركين بإبداع الأشكال الفنية التي تعبر عن وجهات نظرهم وخبراتهم وأفكارهم لمعالجة القضايا المعقدة ذات الصلة بالبغاء في المناطق السكنية، وقد تم تمويل هذا العمل عن طريق منطقة الجنوب للعمل الصحي ويسرته منظمة فنون مجتمع وولسال وفنون الشباب بوولسال.

وأثناء إجراء عملية التشاور على إجراء البحوث، أصبح الباحثون على عجل، عالمين بأن مسألة "الأمن" ملحة بالنسبة للجماعات الثلاث. ذلك أن العاملات في مجال الجنس عرضة بكثرة للعنف والاعتداء والشتم والقتل في بعض الحالات (انظر O'Neill, 2001;Kinnell, 2006, 2001). وأعرب الشباب وكبار السن من السكان عن مخاوفهم وقلقهم بشأن: تحرش طالبي المتعة؛ وانعدام الأمن بالشوارع، وخصوصا بعد حلول الظلام؛ والخوف من الجريمة المرتبطة بثقافة المخدرات، وتجارة المخدرات. ولقد حضرت الجماعات الثلاث ورش عمل فنية قامت فيها كيث جريين بدور الميسرة (فنانة حرة في منظمة فنون الشباب بوولسال) وأنتجت عروضا مرئية بفضل الجمع بين بحث الفعل بالمشاركة وفنون المشاركة.

إن التعاون بين الجماعات يهدف إلى : تحدى الصور النمطية؛ وخلق فضاء لأصوات أولئك الذين يعيشون في "منطقة الضوء الأحمر"، وتطوير الأشكال الفنية لتمثيل تجاربهم، وتيسير أفكار التغيير.

وكانت الموضوعات الرئيسية الناشئة من ورش العمل هي: تنمية إجراء بحوث الفعل بالمشاركة وعمليات التنمية المجتمعية والحكم؛ الدور الحيوي للفنون في عمليات التجديد والاندماج الاجتماعي (فالعاملات في مجال الجنس لم يتم التشاور معهن عادة حول الأمن في المناطق التي يعشن ويعملن فيها، رغم مستويات العنف الشديدة الموجه ضدهن)، ودور الاندماج الإبداعي في تيسير فضاء لأصوات السكان المحليين.

وكانت النتائج الرئيسية للتعاون هي بعض التغييرات في السياسة المحلية (انظر الموقع الإلكتروني: www.safetysoapbox.com)؛ وإقامة معرض بقاعة معرض الفن الجديد في والسال ونشرت مجلة القضية الكبرى مقالا عن المعرض ومشروع البحوث؛ وفهم دور الفنون في البحوث (بعلم الاجتماع الثقافي) التي أجريت مع المجتمعات المحلية، ولا سيما فيما يتعلق بالتنوع الثقافي والقيام

بالممارسة كمعرفة هادفة، واتخاذ طرق مبتكرة للعمل مع الناس للتشاور وجعل شواغلهم وأفكارهم من أجل التغيير مرئية.

ظهرت المعرفة الهادفة كممارسة من الجمع بين بحث الفعل بالمشاركة وفنون المشاركة (كما هو الحال المحاكاة الإثنوجرافية)، وتركيز الاهتمام على وجهات نظر المعنيين للخروج بأوصاف وفيرة للثقافات المعيشة ومساعدة الجماهير لفهم القضايا المعقدة والخبرات المعيشة على نحو أفضل. ويمكن للمعرفة الهادفة أيضا أن تغير المواقف والسياسات والممارسات، ويمكن للنصوص الحوارية أن تساعد في تقويض الصورة النمطية لمفهوم "الغيرية" بما يمثل تحديا للصورة النمطية للبغي (ونحن نفضل مصطلح العاملة بالجنس) في المخيلة العامة.

علم الاجتماع الثقافي والممارسة والدمج الإبداعي والتغيير الثقافي

على مدى عشرة أشهر التقى فريق البحث وأجرى مقابلات مع هيئات ومع المقيمين، وأجرى أيضا المقابلات والتواصل الإثنوجرافي مع النساء والشابات اللاتي يعملن داخل وخارج الشارع في والسال.

وقد استقر الباحثون على رأي مفاده أن المقيمين والعاملات في مجال الجنس هم "الخبراء" في المنطقة المحلية، ومن خلال عمليات التشاور ودمج أصوات السكان والعاملات بالجنس يمكننا أن نعمل في شراكة مع الهيئات القانونية والطوعية وأن نكرس مشاريع العمل في مجال الجنس من أجل التوصل إلى استجابة استراتيجية عملية لتحسين "إدارة" الدعارة في منطقة والسال الجنوبية. وفي هذا القسم فإن نتائج عملنا مع المقيمين والعاملات في مجال الجنس تم تحديدها وعرضها من خلال نصوص مرئية تستخدم المحاكاة الإثنوجرافية .

إن البغاء يؤثر على حياتي وعلى أطفالي، وأذهب للمنزل ولا مفر منه ولا راحة طوال عطلة نهاية الأسبوع.

(وارد في **O'Neill and Campbell, 2001**)



الشكل ١١-٢ " إذا كان هذا ما يراه أطفالنا "

وفي عام ١٩٩٥، أنجز كل من بينسون وماتيوس مسحا كاملا لنشاط بوليس الآداب في إنجلترا. ووجد الباحثان أنه أوضحت وحدات الشرطة أن الشكاوى الرئيسية من الجمهور حول مشاكل الضجيج والاضطرابات المرتبطة بدعارة الشارع. وفي بعض المناطق، هناك قضايا أخلاقية ذات صلة بأن المرأة العاملة ببيع الخدمات الجنسية علنا، ولكن بالنسبة للجزء الأكبر من السكان فقد كانوا معنيين في المقام الأول بالضوضاء والقمامة وأنشطة الحد من المتحرشين ولا سيما ما يتعلق بمضايقة الساكنات المحليات.

وكانت ردود السكان تتناسب والاهتمامات الأوسع الموثقة على المستوى الوطني، مثل ضوضاء طالبي المتعة، وغلق أبواب السيارات؛ وما في القمامة مثل الواقي الذكري والحقن المتخلص منه، وزيادة حركة المرور؛ وترهيب السكان والخوف من الانتقام والإيذاء، وزيادة الأنشطة الإجرامية مثل الاتجار بالمخدرات، والقوادة، والسرقة؛ بغض النظر عن الملكية الخاصة أو الجماعية؛ والذكور من

السكان الذين تغريهم العاملات بالجنس. ويطرح ويبستر سردا حيا حول المنطقة حيث يعيش:

في الليل يأخذ اللون الأخضر طابعا مختلفا تماما، ومطاعم الوجبات السريعة ومطاعم البالطي تمتد على طول الطريق. وتسرع جماعات الرجال إلى منازلهم من المسجد. والنساء الواقفات بالزوايا يمدون بروؤسهن بالسؤال في نوافذ السيارات المارة أو أن يطلبن من الذكور من المشاة إذا ما كانوا يرغبون في شيء. وتضمن مطبات كبح السرعة - رجال الشرطة النائمين- أساسا أن يصبح جميع السائقين من طالبي المتعة، ودعاوى المتعة تتطلب رفع السائقين غير المنتبهين لعيونهم بحيث يمكنهم ملاقاة نظرات عيون النساء العين بالعين.

(O'Neill et al., 2003في)

إن المشكلة الكبيرة في مجتمعنا هو أن شقيقتنا وابنتنا بعد ظهور الظلام بوقت قصير لا يذهبان ولا يسيران على الطريق لأن المارة يصرخون قائلين: هل أنت في عمل؟ إنني أشعر بالخجل حين يحدث ذلك. ولا أود لابنتي أو لأختي أو لزوجتي أن تتجول حول هذه المنطقة بعد الظلام، لأن الحال، كما تعرف، أنك تجهل من الذي يقترب منهن.

(مقيم في جماعة النقاش رقم١)

إن الغالبية مشغولة أيضا بالطريقة التي تتأثر بها النساء والشابات المعنيات على المستوى الشخصي ومنها سيرهن في طريق البغاء والوقوع تحت تأثير القوادة.



الصورة رقم ١١-٣ " السعادة ليست لي"

وكنا نصف القوادين بالمافيا الخفية. وقد أدرك الشباب في ورش العمل مدى تعقد القضايا موضع النظر. وبصدد موضوع القوادين، قالوا : "إنهم ليسوا محترمين. . . ولا يحترمون النساء ويأخذون أموالهن"؛ " ويوفرون الحماية لهن. . . إذ يحرسونهن من بعيد . . . والحصول على المال بالنسبة لهم أمر يسير المنال" **(O'Neill et al., ٢٠٠٢: ١٥٢).**

كما أعربوا عن وعيهم وفهمهم لحالة النساء العاملات في الشارع.

ينبغي أن يكن آمنات. . . ينبغي أن يكون هناك دعم لهن ومكان يذهبن إليه. . . إنهن ينبهنك بوجود المنحرفين القذرين، ولقد عشت هنا ثمانية أشهر حتى الآن واعتدت على ذلك. . . ولا يزعجني. . . ولكن البغايا لابد أن يعملن في مكان ما. . . وهن دائما ما يَكُنَّ هناك.

وهذا ليس خطأهن ولا بأيديهن ما يجري، ولكن ليس لطيفا جدا عندما يراك أحد عاهرة.

(O'Neill et al., 2002: 152).

العاملات بالجنس

إن القضية الرئيسية التي ظهرت حال العمل مع النساء العاملات داخل الشارع وخارجه ركزت على الأمن، ومستويات العنف المتوطن ضدهن.

إن أحد الرجال حاول إعطائي النشادر. . . كان يقول لي إن علي أن أمارس معه الجنس مقابل خمسة دولارات. . . ثم قاد سيارته وألقى النشادر في وجهي. . . فاندلق على شعري وأسفل معطفي لحسن الحظ.

(ibid.: 152)

إن حماية الأسرة هو الشاغل الأول بالنسبة لكثير من النساء، وهن لا يردن أن يعرف أبناؤهن ما يفعلنه، وهكذا يعشن حياة مزدوجة. وهذا يخبرنه كأمر مجهد للغاية. وبالنسبة لأخريات غيرهن، فإن محاولة القيام بشيء آخر تحبطها توجهات الناس تجاههن، وحقيقة أن عملك "كعاهرة عامة" تعني أن لديك سجلاً جنائيًا. كما تحبط محاولات التغيير بالنسبة لبعض النساء بسبب عدم احترامهن لأنفسهن، والحاجة الاقتصادية، وتعاطي المخدرات، والتشرد الناجم عن الفرار من العنف في المنزل.

إن المواضيع الرئيسية هي تجنب الصور النمطية المنحطة والعادية، والخوف من العنف، ومخاطر العمل في الشارع، والمسائل الصحية؛ والمقامرون مثيرو المشاكل؛ ومحاولات الفرار، وأثر الغرامات. وكانت امرأة محلية حريصة جدا خوفا من كشف هويتها بسبب رغبتها في حماية أطفالها من معرفة ما تفعله.

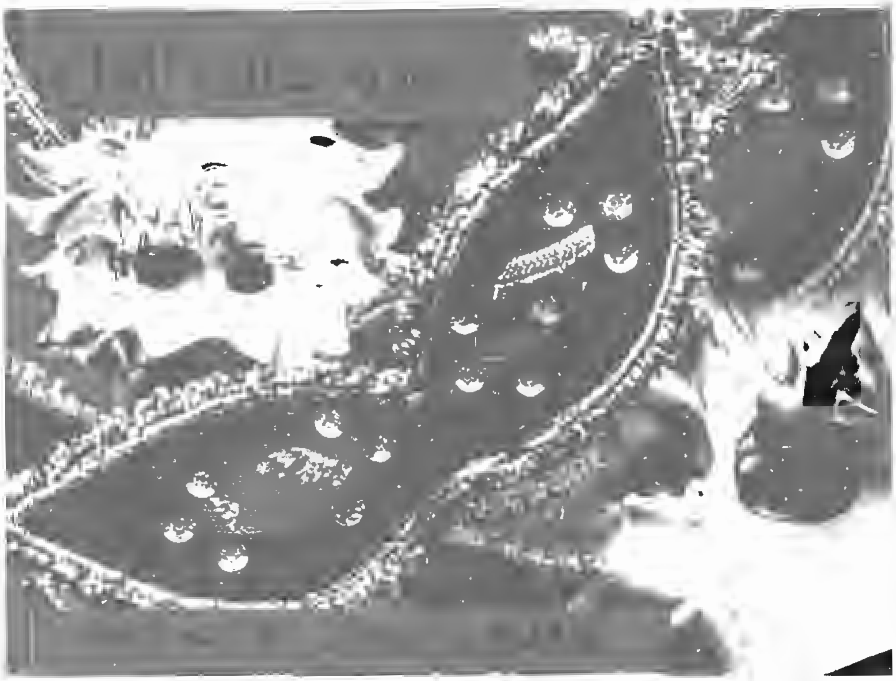
أنا مجرد أُمٍّ عادية عندما أذهب إلى المدرسة الآن ، لكن ماذا سوف يظنون لو علموا؟... أنا أم، أنا مثل أي شخص آخر. . . أنا حقا شغوفة بالأطفال، وأنا قلقة عليهم طول الوقت.

(ibid.: ١٥٣)

إن مشاكل الحياة المزدوجة والمعاناة من تعصب الآخرين ذات صلة هنا أيضا:

فالناس يرون النساء اللاتي يمارسن البغاء غريبات ومنحرفات وغير سويات. . . وأعتقد أنهم يظنون أن لدينا رأسين ولهن شهوة عظيمة.

(ibid.: ١٥٣)



صورة ١١-٤ ألق نظرة خلف القناع

وبصورة عامة، فإن القضية المحورية في بحثنا (وفي بحثي السابق على مدى الثلاث عشرة سنة الماضية) هي كيف تتعرض العاملات في مجال الجنس للعنف من العملاء أو المقامرين أو الزبائن، وكذلك من المارة، وكيف أن لديهم حقوقا ضئيلة " باعتبارهن عاهرات عموميات.

إنهم يعتقدون بأنك لا حقوق لك. وفي الصحف، يقال: إن "عاهرة" قد قتلت. ولا يهم كونها عاهرة، وأنها قد قضت نحبها – إنها امرأة أيضا.

(ibid.: 154)

وقد شعرت النساء أيضا أنهن أكثر أمانا للعمل بالبغاء داخل أماكن مغلقة لا بالشارع، فهناك مخاطر أكبر وأخطار.

لا ترى مخاطر في الشارع حتى يحدث شيء. فتسع مرات من أصل عشرة يمكنك دائما تفحصهم . . . "المقامرون المحتالون" . . . أنت قد رأيتهم من قبل في المنطقة.

(ibid.: 153)

ومن القضايا الرئيسية التي أظهرت تلك الأهمية المعطاة لاستخدام الواقي الذكري.

في نهاية اليوم تعود إلى دارك وتقبل أطفالك – وما من ممارسة للجنس بدون الواقي الذكري. فهل ذلك الجزء الضئيل يعلي من شأن حياتك؟ ارتد دائما الواقي الذكري.

(ibid.: 154)

ورأى الفريق أنه يمكن استخدام بعض الصور كمنشورات للصحة العامة لتعزيز السلامة والصحة الجنسية. فالعمل الفني المعنون بـ" نصائح للتجارة" لإحدى السيدات هو صورة لافتة بوجه خاص يمكن أن تكون مفيدة للنساء والصحة الجنسية المأمونة أو مشاريع تعليم الأتراب، وتلك وسيلة أيضا لتعليم العملاء، فالكثير منهم يرغب في ممارسة الجنس دون وقاية.

كما تحدثت بعض النساء حول "خيارات" أخرى وإنهاء العمل في مجال الجنس. وإحدى السيدات اللاتي ذهبن للحصول على عمل نصحت بأن لديها سجلاً جنائيًا - والمرأة التي نصحتها لم تكن من المحترفات متبلدة الشعور. "وربما قالت للغرفة بكاملها بأنها أصبحت عاهرة. وقد تضيقين ذرعا من المهنة حين تشيخين، ولا ترغبينها." وتحدثت هذه المرأة عن الابتعاد ممارسة الجنس في العمل، والعمل عموما من المنزل بقية حياتها. إنها تريد ترك العمل بالجنس في غضون عامين لكنها تريد أن تبدأ التفكير فيما تريد القيام به، وإجراء بعض التدريبات في مجال عمل آخر، "فمن الصعوبة بمكان ترك العمل، ولن أفعل شيئا آخر حقا"(ibid.: 154) .

التاريخ المهني:
سجل بالترتيب الأماكن التي عملت بها

إسم وعنوان الموظف الحالي		لخص الواجبات الأساسية للوظيفة
الوظيفة		بداية العمل حتى

أسباب ترك العمل		فترة الملاحظة		الراتب

الوظائف السابقة

أسباب ترك العمل	الراتب		الإسم وعنوان الموظف	من الشهر/ السنة إلى الشهر/ السنة

معلومات أخرى: استخدم هذا الجزء لتدلل على امتلاكك المهارات والخبرة المطلوبة لشغل هذه الوظيفة (استخدم أوراق أخرى إن تطلب الأمر)

الصورة رقم ١١-٥ "طلب عمل"

توصيات البحث الناتج عن تعاون بحث الفعل بالمشاركة وفنون المشاركة

إن البحث الذي أجري من خلال الورش الفنية والجمع بين بحث الفعل بالمشاركة وفنون المشاركة يطرح مجموعة من التوصيات، وبعضها قد نفذت. حيث اتفق الفريق على أن هناك حاجة إلى الهيئات والممولين لدعم مبادرات فنون المجتمع التي تهتم بالشواغل المحلية المتعلقة بالأمن والتشاور مع الناس حول الحلول. وأتفق أيضا على أن الجمع بين البحث الاجتماعي والثقافي (فنون المجتمع) يمكن استخدامه لتقييم التغير كما يمكن تطوير مشروع للتشاور أو تقييم الفنون على المدى الطويل. وقد تبين ضرورة أن تستمر البحوث في دعم المبادرات التي تتحدى الصور النمطية، واستكشاف القضايا، وتبلغة وتثقيف الشباب حول مخاطر الدعارة أيضا. فالفنون يمكن أن تحقق الثقة بالنفس، وبالتالي فمن المنطقي أن يتم إجراء مشاريع فنية توفر فرصا لجميع الشباب لتطوير قدراتهم على الإبداع وتمكينهم من اتخاذ خيارات إيجابية، كذلك فإن الفرص الثقافية والصناعات الثقافية والتدريب باستخدام الفنون يمكن توفيرها أيضا لتلبية احتياجات العاملات بالجنس. وهذا من شأنه تمكين جماعتي النقاش من مهارات الفنون القابلة للتسويق والمشاركة في برنامج للخيارات البديلة – المبادرات النابعة من الناس إلى جوار مشاريع العاملات بالجنس، والكليات المحلية وهيئات فنون المجتمع.

وقد أرادت الجماعات الثلاث معا تفعيل التوصيات التالية:

- منع طلاب المتعة الذين يزعجون النساء والشباب.
- مواجهة البغاء وطالبي المتعة ليتمكن الأطفال من "الاحتفاظ ببراءتهم ويكونوا آمنين.
- إنشاء منطقة أمان والسماح للنساء بالعمل خارج الشارع.

- تحسين الأمن في الشارع: إنارة الشوارع وتوفير المزيد من قوات الشرطة قيد العين.
- تغيير القانون بحيث "لا تتعرض الشرطة لأحد بأذى بدني".
- دعم حل مشاكل المخدرات والكحوليات.
- مواجهة مسألة القوادين والقوادة.
- التصدي للعنف ضد المرأة.
- تقديم الدعم والخيارات للنساء العاملات في الشوارع.
- الاعتراف بأن الداعرات نساء عاديات – كبشر – كأمهات وبنات؛ فنعمل معا للتغيير!.

خاتمة

إنه من خلال الجمع بين البحوث الاجتماعية والثقافية (علم الاجتماع الثقافي)؛ والتجربة المعيشة (قصص الحياة)؛ والتطبيق أو الممارسة (الفن المعيش وأشكال التصوير الفوتوغرافي) المعروف باصطلاح المحاكاة الإثنوجرافية، بحث هذا الفصل (بغية تطوير فهم أفضل بين جمهور واسع – من العاديين والأكاديميين) بعض الموضوعات والقضايا الرئيسية الناشئة من البحوث النسوية مع العاملات في مجال الجنس والمجتمعات المحلية المتضررة من البغاء. والمنهجيات المتجددة التي تضمنت أصوات المواطنين من خلال البحوث المدنية أو الدراسية كبحوث تشاركية لا يمكن أن تؤدي فقط إلى تنوير ورفع مستوى الوعي لدينا ببعض القضايا، ولكن يمكن أن تتسبب في إنتاج نصوص انعكاسية نقدية قد تساعد على نفخ كير التغيير الاجتماعي. وكان التركيز على توسيع المدى المنهجي والنظري لتراث الظواهرية من خلال الفهم التأويلي الانعكاسي إلى جوار الموضوعات النمطية للبحوث التي تعمل معا عبر المجالات (مجال البحوث الاجتماعية والثقافية ومجال الفنون وتنمية المجتمع)، وفي عملية تطوير نصوص هجينة ناتجة من البحوث الإثنوجرافية (العمل الميداني ومقابلات تاريخ الحياة وتنمية المجتمع) ويعاد التعبير عنها بالفن. وهذه المنهجية الجديدة مترسخة في النظرية النقدية باعتبارها ممارسة نسوية –لأن مهمتنا ليست فقط فهم العالم، بل والتماس تغييره، من خلال مواجهة وتحدي عدم المساواة الجنسية والاجتماعية بإجراء بحوث حول التصورات النمطية، ويمكننا أن نفعل هذا، ليس فقط بالكلمات، بل وبالصور والعروض المرئية، مع نصوص المحاكاة الإثنوجرافية ، من خلال تطبيق علم الاجتماع الثقافي.

هــــــوامــــش

(١) انظر 'Global refugees: ethno-mimesis as performative praxis', with Bea Tobolewska, in J. Rugg, and D. Hinchcliffe (eds) (2002) Divers (C)ities: Recoveries and eclamations. Intellect Press: Bristol and Portland, Oregon, USA. 'Global refugees: citizenship, power and the law' in Law,Justice, and Power: An Impossible but Necessary Relationship. S. Cheng (ed.) University of California at Irvine: Univesity of California Press, 2003. وانظر أيضا القسم الخاص في Sociology, 'Global refugees: towards a sociology of exile, displacement and belonging', Spring 2003, 37.

(٢) انظر كتاب هيليس ميلر المميز Illustration (1992) للوقوف على تطور ودور الدراسات الثقافية "كممارسة آدائية".

(٣) على سبيل المثال، قامت المؤلفة بتمويل من AHRB بإجراء بحث الفعل بالمشاركة مع لاجئين من البوسنة والهرسك، وبفنون المجتمع وتنميته سهلنا إعادة عرض سرد تاريخ الحياة في شكل صور فوتوغرافية (بأيدي الناس أنفسهم كمشاركين في عمل البحث) للعرض في الفترة من ١٩٩٩-٢٠٠١. فكان معرض "اللاجئون في العالم ": البوسنيون في نوتنجهام- الماضي والحاضر والمستقبل" محل فرجة جمهور كبير في معرض بونيننجتون، في نوتنجهام،ونوقش أيضا في الصحف المحلية. وقد أفاد في إعادة تقديم المجتمع البوسني على نحو يواجه الصور النمطية السلبية عن 'اللاجئين' وعرض لقصص المقاومة والفقد والمنفى بطرق خلاقة مدعومة بالمعلومات ومما أتاح لأصواتهم أن توجد وتقديم حياتهم قبل الحرب بأسلوب خلاق، وخلال الحرب وحال إقامتهم في المملكة المتحدة الآن. وكان لهذا العمل الفضل في مساعدة الناس على نطاق واسع للاطلاع على بيانات الأبحاث الإثنوجرافية من أجل المعرفة والفهم الأفضل لتجارب التشرد، والضياع، و"الشوق" وإعادة الاستيطان في المملكة المتحدة التي هي جزء من تجربة العائش في المنفى، واللاجئ، وطالب اللجوء. وقد تم تطوير البحوث الإثنوجرافيا

بالتعاون مع رابطة البوسنيين، في نوتنجهام، ومجلس فنون المدينة وتطوير المجتمع في نوتنجهام. وعرض العمل الأخير الذي كان عبارة عن بحث فعل بالمشاركة مع الجماعة الأفغانية في لندن بالتعاون مع البوسنيين العاملين في مركز ووترمانز للوسائط المتعددة، في هاي ستريت، برينتفورد، في نوفمبر وديسمبر ٢٠٠٢.

(٤) وقدم هذا في BSA في أدنبرة ١٩٩٨ ونشر كمقالة بالصور في مجلة مراجعات نسوية في عددها الخاص حول معاودة تقييم العمل بالجنس، في أكتوبر ٢٠٠٠.

(٥) بتمويل من مؤسسة هاز الجنوبية بوالسال، طورنا بحثا للتشاور حول البغاء في وست ميدلاندز. وضمت سيدفانديج في مشروع التشاور القائم على الفنون مع إدراج السكان والفئات الأكثر تهميشا. وجمع فريق فنون المجتمع (ممثل في الفريق التوجيهي للبحث) التمويل للتمكين من تطوير الفنون في البحوث. وإنني أتقدم بالشكر لمارك ويبستر، بمؤسسة فنون مجتمع والسال، كمؤيد قوي للعمل وإلى مؤسسة فنون شباب والسال، ولكيت جريين. وانظر الموقع الإلكتروني: **www.safetysoapbox.com**

(٦) عملت جماعة صغيرة من الباحثين المشاركين من أفراد المجتمع (السكان المحليين) على المشروع وتم تدريبها على مناهج جماعات النقاش وشاركت في أعمال إثنوجرافية؛ بينما عملت الجماعة الأكبر كجماعة توجيهية (ممثلي الهيئات، بما في ذلك الشرطة والصحة والخدمات الاجتماعية والمجالس المحلية، وهيئة مشاريع العمل في مجال الجنس ومختلف الهيئات الطوعية ومؤسسات الدعم القانوني).

(٧) إن فنون المشاركة لها جذور في الحركات الاجتماعية والثقافية التي تهدف إلى خلق فرص للناس للمشاركة في أعمال صوغ الثقافة. وأحيانا ما يدل عليها مفهوم الديمقراطية الثقافية، وهو المبدأ الأساسي الذي يحكم عمل فنون المجتمع والاستراتيجيات الثقافية للسلطة المحلية. وهي تمثل وسيلة فريدة من نوعها لاستشارة الناس لا سيما المهمشون، والجماعات بعيدة المنال، فليس منها ضرر، ولا يوجد بها تسلسل هرمي ويتم فيها تقديم النتائج بطريقة تعكس ثراء الآراء والأفكار (انظر **Webster, 1997**).

المراجـــــع

Adorno, T. (1978) Minima Moralia: reflections from a Damaged Life. Trans. E,. F. N. Jephcott.London: Verso.

Adorno, T. (1984) Aesthetic Theory. Trans C. Lendhart. London: Routledge.

Alasuutari, P. (1995) Researching Culture: qualitative method and cultural studies, London: Sage.

Battersby, C. (1998) The Phenomenal Woman. Cambridge: Polity.

Benjamin, J. (1993) The Bonds of Love: Psychoanalysis, feminism and the politics of domination,London: virago.

Bennet, Martin, Mercer, and Woollacot, (eds) (1982) Culture, Ideology and Social Process. Milton Keynes: Open University Press.

Becker, H.S., McCall, M.M., Morris, L.V., and Meshejian, P. (1989) 'Theatres and communities: three scenes', Social Problems, 36(2): 93–8.

Benjamin, W. (1992) Illuminations. London: Fontana Press.

Benson, C. and Matthews, R. (1995) National Vice Squad Survey. Middlesex: University, centre for Criminology.

Bishop, R. and Robinson, L. (1997) Night market: Sexual Cultures and the Thai economic miracle,New York and London: Routledge.

Boal, A. (1979) Theatre of the Oppressed. London: Pluto 1979.

Braidotti, R. (1994) Nomadic Subjects. New York: Columbia University Press.

Buck-Morss, S. (1977) The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin andthe Frankfurt Institute. Brighton: Harvester Press.

Campbell, R. et al. (1996) Street Prostitution in Inner City Liverpool. Liverpool Hope University, Deanery of Hope in the Community.

Campbell, R. and O'Neill, M. (eds) (2006) Sex Work Now. Cullompton, Devan: Willan.

Corbin, A. (1987) 'Commercial sexuality in nineteenth century France: a system of images and regulation', in C. Gallagher and T. Laquer (eds) The Making of the Modern Body: Sexuality andSociety in the Nineteenth Century. Berkeley, CA: University of California Press.

Denzin, N. (1997) Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for the 21st Century. London: Sage.

Emmison, M. and Smith, P. (2000) Researching the Visual. London: Sage Publications.

Evans, J. and Hall, S. (eds) (1999) Visual Culture: The Reader. London: Sage Publications.

Fals Borda, O. (1988) Knowledge and People's Power: Lessons with Peasants in Nicaragua, Mexico and Colombia. New York: New Horizons Press.

Fals Borda, O. (1999) The Origins and Challenges of Participatory Action Research. Center for International Education, University of Massachusetts at Amherst.

Finnegan, F. (1979) Poverty and Prostitution: A Study of Victorian Prostitutes in York. Cambridge:Cambridge University Press.

Geertz, C. (1983) Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology. New York: Basic Books.

Harding, S. (1986) The Science Question in Feminism. Milton Keynes:Open University Press.

Harding, S. (1991) Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives. Milton Keynes: Open University Press.

Hillis Millar, J. (1992) Illustration. London: Reaktion Books.

Jay, M. (1984) Adorno, London: Fontana.

Kempadoo, K. and Doezema, J. (1998) Global Sex Workers: Rights, Resistance and Redefinition .London: Routledge.

Kinnell, H. (2006) 'Murder made easy: the final solution to prostitution?' in Campbell, R. and O'Neill, M (eds) Sex Work Now, Cullompton, Devon: Willen.

Mienczakowski, J. (1995) 'The theater of ethnography: the reconstruction of ethnography into theater with emancipatory potential', Qualitative Enquiry, 1(3): 360–75.

Laws, S. et al. (2003) Research for Development. London: Save the Children and Sage.

McGuigan, J. (1997) Cultural Methodologies. London: Sage.

McLeod, E. (1982) Women Working: Prostitution Now. London: Croom Helm.

Nicholsen, L. (1990) Feminism/Postmodernism. London: Routledge.

O'Connell-Davidson, J. (1998) Prostitution, Power and Freedom, Cambridge: Polity.

O'Neill, M. (ed) (1999) Adorno, Culture and Feminism. London: Sage.

O'Neill, M. (2001) Prostitution and Feminism: Towards a Politics of Feeling, Cambridge: Polity Press.

O'Neill, M. (2002) 'Adorno', in L. Ray, and A. Elliott, Key Contemporary Social Theorists. Oxford:Blackwell.

O'Neill, M. and Campbell, R. (2001) Working Together to Create Change: Walsall ProstitutionConsultation Research. Staffordshire University and Liverpool Hope University.

O'Neill, M., Campbell, R. and Webster, M. (2002) 'Prostitution, ethno-mimesis and participatoryarts: processes and practices and inclusion', in J. Swift, and T. Daves, (eds) Disciplines,Fields and Change in Art Education, vol. 3. Art Therapy, Psychology and Sociology. ARTicsle Press UCE.

O'Neill, M. and Giddens, S. (2001) 'Not all the time ... but mostly ...' Feminist Review: Sex Work Reassessed, 67: 109–11 (plus inserts.)

O'Neill, M., McDonald, M., Webster, T., Wellik, M. and McGregor, H. (1994) 'Prostitution, feminism and the law', in Rights of Women. London: Rights of Women Collective.

Pheonix, J. (1999) Making Sense of Prostitution Today. London: Macmillan.

Roberts, N. (1992) Whores in History. London: HarperCollins.

Smith, A. M. (1986) Laclau and Mouffe: the radical democratic imaginary, London and New York: Routledge.

Smith, A.M. (1998) Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary. London: Routledge.

Taussig, M. (1993) Mimesis and Alterity. London: Routledge.

Trinh, T. Min-Ha (1989) Woman, Native, Other: writing postcoloniality and feminism, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Trinh, T. Minh-ha (1991) When the Moon Waxes Red. London: Routledge.

Truong, T. (1990) Sex, Money and Morality: prostitution and Tourism in South East Asia, London: Zed books.

Ugwu, C. (1995) 'Keep on running: the politics of Black British performance', in Let's Get it On:The Politics of Black Performance. London: ICA, and Seattle Bay Press.

Weber-Nicholsen, S. (1993) 'Walter Benjamin and the aftermath of the aura: notes on the aesthetics of photography', in Antioch Community Record, February 12th 1993 – personal communication from the author.

Weber-Nicholsen, S. (1999) 'Adorno, Benjamin and the aura: an aesthetics for photography', in M. O'Neill, Adorno, Culture and Feminism. London: Sage.

Weber-Nicholsen, S. (1997) Exact Imagination/Late Work: On Adorno's Aesthetics. Cambridge, MA:MIT press.

Walkowitz, J. (1980) Prostitution and Victorian Society. Cambridge: Cambridge University Press.

Webster, M. (ed.) (1997) Finding Voices, Making Choices: Creativity for Social Change. Nottingham: Educational Heretics Press.

Witkin, R. (1974) The Intelligence of Feeling. London: Heinemann.

Witkin, R. (1995) The Social Structure of Art. Cambridge: Polity Press.

Whyte, W.F. (1989) 'Advancing scientific knowledge through participatory action research' Sociological Forum, 4(3): 367–85.

الفصل الثاني عشر
موسيقى البوب

إيمون كارابين

أكد إلفيس كوستيللو فيما اشتهر عنه أن الكتابة عن الموسيقى مثـــل "الرقــص على العمارة" (Goddard, 2002: 9). ما يعنيه هو أن الكلمات لا يمكنها أن تعبر كامل التعبير عن الدفعة الكهربائية والصدمة الشعورية التي تمنحها أغنية بوب عظيمة، وإن كان المعجبون والصحافيون والمؤدون لديهم اعتراض عام مفاده فشل محاولات تحليل الموسيقى في فهم ما يجعل الصوت هاما للغاية في المقام الأول،(١) إلا أن الكشف عن العلل التي تجعل موسيقى البوب ذات تأثير قوي في حياتنا اليومية هو واحد من المهام المحورية في التحليل الثقافي وله تراث نظري عتيد. ولعل الموضوع الرئيسي في الأدبيات النقدية في موسيقى البوب هو التوتر بين وصف صناعة الموسيقى كآلة قمعية واستغلالية وتلاعبية والنظر للجمهور كفعالين ومستقلين ومبدعين في استخدامهم لنصوص من صناعة المشروع الرأسمالي. ويمكن النظر إلى تلك المحاولة في أشد صورها تطرفا باعتبارها سعيًا لمعادلة الإنتاج بالهيمنة والاستهلاك بالحرية، فيما يعكس توترا بين "الثقافة الجماهيرية" ونقاشات "ما بعد الحداثة" لثقافة البوب بشكل عام وموثق في مواضع أخرى بالكتاب الحالي، وإن وجد ما يعبر عنه في التقارير الصحافية عن الصراعات المكررة بين "الرجل" **The man** و"الأطفال"**The kids** .

وكما سوف نرى، فإن واحدة من المشكلات الأساسية هنا هي افتراض أن العلاقات بين الإنتاج والاستهلاك تتسم بالمباشرة والفورية، وهي ليست كذلك بطبيعة الحال. فالصناعة ليس لديها القدرة على التحكم فيما سوف تنتجه من ألوان

الموسيقى ولا تحديد شعبيتها، كما ليس بيد الجمهور خيار تحديد أي المنتجات سوف تظهر في المخازن الكبرى بالشوارع الرئيسية. ولسوف أناقش بالفصل الحالي المقاربات الثلاثة الكبرى في تناول موسيقى البوب بالنظرية الثقافية، ولسوف أجادل بأن مكمن الفشل المستمر في أدبيات الموضوع هو الفصل بين الإنتاج والنص والجمهور عند التحليل على نحو يبتعد عن التوليف فيما بينها ويبسّط الأسئلة المتعلقة بالسلطة أو يتجاهلها ببساطة.

أولا، إن النظرية النقدية عند تيودور أدورنو (1991)، الذي أكد على أن "صناعة الثقافة" تسببت في إنتاج موسيقى شعبية موحدة خدعت المستمعين لها عبر استغلال وهم الفردية وتلاعبت برغباتهم، إنما هي نظرية لها تراث عظيم في المجال إلى جوار دراسات كثيرة تواصل بحث ديناميات عمل التنظيمات في صناعة الموسيقى في السياق السياسي- الاقتصادي لتعظيم الأرباح. ثانيا، قدم الناقد الثقافي رولان بارت (1977a) الكثير من الجهد لنقل الدراسة النصية لموسيقى البوب بعيدا عن الاهتمامات التقليدية للمتخصصين في الموسيقى (الذين فضلوا التركيز على تقييم السمات الفنية في الألحان المختارة للدراسة من حيث بنائها النغمي والإيقاعي واللحني) والاتجاه صوب دراسة القضايا السيميوطيقية المتعلقة بالتمثيل والمعنى، إلى جوار العناية بلذات النص. وثالثا، نجد الطرح الذي قدمه الناقد الماركسي الجديد أنطونيو جرامشي الذي ينص فيه على وجود نضال مستمر من قبل الطبقات الحاكمة من أجل الهارموني، وكفاحها للفوز "بالسلطة الاجتماعية الكلية" على الجماعات الخاضعة، وهو الطرح الذي أثّر في كثير من الدراسات التي تتناول الثقافات الفرعية الموسيقية وتدرس سبل إنتاج أعمال الاستهلاك لثقافات مضادة بتحدي الوضع القائم، ويعتبر المصدر الأساسي لتفصيل موقف جرامشي هو مركز الدراسات الثقافية المعاصرة في جامعة برمنجهام وفي فترة السبعينيات بأعماله الكلاسيكية حول ثقافات الشباب الفرعية.

من المهم مبدئيا قبل الخوض في نقاشنا على النحو الصحيح أن ندرك أن معظم المؤلفين الذين يكتبون في هذا المجال يميزون بين موسيقى البوب والموسيقى الشعبية والكلاسيكية حيث أن الأولى "تطورت تاريخيا في محيط وسائط الإعلام وبفضلها" (Toynbee, 2000: xix). وإن كانت هناك صراعات متواصلة لها أهميتها في أدبيات الموضوع، طالما يوجد على الأقل معان متضاربة بشأن كلمة "شعبوي"، إلا أننا في هذا الفصل سوف نستخدم اصطلاح موسيقى البوب لنعني بها الموسيقى ذات الإنتاج الكبير والجمهور الواسع وتشمل أنواعا فنية أخرى من قبيل الرقص والهيب هوب والبوب وكذلك الروك، وهي التي حازت أغلب الاهتمام السوسيولوجي (مثال ذلك دراسة فريث المجددة الصادرة عام ١٩٨٣). ورغم ذلك فإن مراوغة المفهوم لهاجس التحديد هو ما يمنح موسيقى البوب حيويتها الثقافية.

الإنتاج: أدورنو وصناعة الثقافة

من الصعوبة بمكان المبالغة في أهمية الفكر الملتزم لتيودور أدورنو حول موسيقى البوب كناتج لصناعة الثقافة المترمتة. فعلى سبيل المثال، لقد جادل البعض بأن "تحليل أدورنو للثقافة الجماهيرية هو الأكثر منهجية والأكثر تحديا لكل من يدعي قيمة ما لتلك المنتجات التي تتمخض عن صناعة الموسيقى" (Frith, 1983: 44). وكما رأينا في الفصول الأخرى، فإن أفكار أدورنو حول موسيقى البوب ليست فحسب جزءا من السعي العام لإعادة الاستفادة من الفلسفة الماركسية في جامعة فرانكفورت، ثم في المنفى بعد استيلاء النازي على السلطة في الثلاثينات، بل هي عنصر ضئيل من محاولته تطوير جماليات عامة للموسيقى (Paddison, 1993).

إن نقده الباكر الوارد في "حول موسيقى البوب"، المنشور في الأصل عام ١٩٤١، الذي أصل لهذه الموضوعات، له ثلاثة أهداف رئيسية. الأول، هو مجادلته بأن "السمة الرئيسية في موسيقى البوب" هي "المعيارية" (Adorno, 1941:

302). حيث يؤكد على أن المنتج الموسيقى يخضع للمعيارية بداية من مجموعة الأغنيات في عمومها حتى التفاصيل المخصوصة للمقطوعة الموسيقية، ويوضح ذلك بقوله أن "بداية الكورس يمكن تبديلها ببداية من كورسات أخرى لا حصر لها" (ibid.). علاوة على ذلك، فإن عملية " تبادلية الأجزاء" هذه لا تختلف عن عمليات الإنتاج الموجودة حال صناعة سلع الاستهلاك الجماهيري الأخرى، فعلى سبيل المثال، فإن السيارة هي العنصر المستخدم لوصف فكرة أدورنو هنا " حيث إن أي قطعة في سيارة من نوع كاديلاك إلدورادو صناعة عام ١٩٥٦ (مثال قطعة الكربيراتير) يمكن إبدالها بأي قطعة أخرى من نفس السيارة دون أن يعوق ذلك التكامل الوظيفي لآلية عمل الآلة ككل" (Gendron, 1986: 20). ويواصل أدورنو (1941: 306) المجادلة بأن الوصول إلى صيغة ناجحة سرعان ما يتبعه استغلالها في الاستهلاك التجاري، ثم ينتهي الأمر إلى "بلورة المعايير" وإعاقة الإبداع. وحتى يتسنى إخفاء المعايرة، تدعي صناعة الموسيقى لنفسها الأصالة وتنوع الإنتاج عبر ما يسميه أدورنو "الفردية الزائفة"، وهو المفهوم الذي يعني لديه إضفاء "هالة حرية الاختيار" على الموضوعات الثقافية للإنتاج الكبير. والهدف الثاني لنقده هو أن موسيقى البوب تغري بالإنصات السلبي حتى يتم الحفاظ على "الهيمنة على الجماهير" (ibid.: 309). وفي جوانب بعينها من أطروحته، نجده يقف موقف المجادل لمقال فالتر "العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي"، وفيه يدعي مؤلفه أن تكنولوجيا الوسائط الإعلامية غيرت ملامح علاقة الجماهير بالفن ووفرت السبيل أمام احتمالات ديموقراطية كثيرة وجديدة، حيث أصبح الإبداع وقتها جماعيا وليس عملا فرديا. فعلى سبيل المثال، بينما احتاج الفن التقليدي إلى التقدير بالتركيز الشديد للجهود على إضفاء هالة عليه، فإن الوسائط الجديدة تستهلك على نحو مدهش، ولديها إمكانية مجابهة السلطات المحافظة والتقليدية. وعلى النقيض، فإن رؤية أدورنو المحبطة للغاية (1941: 310) تقول بأن المستمعين "يلهون عن احتياجات الواقع بالترفيه الذي لا يستحق الانتباه". فاتسام العمل "بالملل وبذل الجهد"

يؤدي إلـــى "تجنب الإجهاد" في وقت الفراغ "واستحالة الفرار من أسر الإرهاق يولد التوجه العام صوب عـــدم الانتباه لموسيقى البوب"(ibid.: 311). ويتواصل النقاش بين أدورنو وبينيامين ليكون نقاشا هامـــا في دراسات موسيقى البوب. فعلى سبيل المثال، هناك من يرى أن من عبـــاءة أدورنـــو خـــرجـــت "تحليلات تتناول اقتصاديات الترفيه"، بينما ذهب آخرون إلى أن بنيامين مهـــد الـــدرب أمام تحليل الطرق التي تمكنت بها الثقافات الفرعية للشباب "بصوغ الثقافة حال القيام بالإستهلاك" .(Frith, 1983: 57, emphasis in original)[٢]

والنقطة النقدية الثالثة هي أن موسيقى البوب "دعامة اجتماعية" تجبر المستمعيـــن علـــى الخضوع بإغرائهم على صنفين مختلفين مـــن "التكييف البدني": نمـــط "الانصيـــاع الإيقاعـــي" و"الانصياع الوجداني" (Adorno,1941: 311-12). هـــذا التصنيف تطور عـــن النقاشـــات التـــي نتجـــت مبدئيا في مقال "حول الطابع الفيتشي للموسيقى وانحسار الإنصات" فـــي عـــام ١٩٨٣ (في Adorno,1991)، حيث يدعي فيه أن جماهير موسيقى البوب انحسرت إلى حالة الانصياع ويمكن أن يتلاعب بها بسهولة على يد الديكتاتوريين الفاشيست والشركات الرأسمالية. والنمط الأول يمثله الشخص الذي يرقص دون بصيرة إلى جوار حشد من الناس على إيقاع قهرهم، وهو ما يذهب إليه على نحو ساخر حين يقول بأن الراقصين "يؤكدون ضياع فرديتهم ويسخرون من ذلك" (Adorno,[1938] 1991: 53). والنمط الثاني يضرب عليه مثال الفرد المنعزل والمنهمك الذي ينغمس وجدانيا في الموسيقى "حتى يتسنى له البكاء" (Adorno,1941: 313).

إن تفكير أدورنو لا يخلو من المثالب، وهو ما يفطن إليه القارئ، ورغم ما يترتب عن تصنيفاته السانجة من قلق، أناقشه لاحقا، فإنه من الهام أن ندرك أن زمن قيامه بصياغة أفكاره في الثلاثينيات والأربعينيات كان صوت فرق الجاز الكبرى يملأ أمواج الراديو والخرائط وصالات الرقص حيث حل الرقص المتوهج

بالألوان محل رقصة شارلستون باعتباره الأسلوب الأحدث الذي جذب اللوم الأخلاقي، في حين اتسم نظام كتابة الأغاني لموسيقى تين بان آليي Tin Pan Alley السائد منذ بواكر القرن العشرين "بالصيغ الإيقاعية البسيطة والتناغم" (Shuker, 2001: 19). ورغم ذلك، واصل أدورنو حتى وافته المنية في عام ١٩٦٩ معادلة موسيقى البوب بموسيقى تين بأن آليي مغفلاً موسيقى روك آند روول في منتصف الخمسينيات، وموسيقى البيتلمانيا أوائل الستينيات وحركة الثقافة المضادة في أواخر الستينيات (Adorno, 1976). هذه اللامبالاة بوضعيته التاريخية والاجتماعية تفسر جزئيا ما واجهه أدورنو من صعوبات حال مواجهته للتغير الاجتماعي في صناعة الموسيقى، "حيث واصل تثمين نوعٍ بعينه وبذاته من موسيقى البوب"(Longhurst, 1995: 13).

إن توصيف أدورنو لصناعة الثقافة المترمتة عند كثير من المؤلفين المعاصرين، ليمثل نكرانا نخبويا لجماليات موسيقى البوب، كما تعرضت تفسيراته المحقرة من شأن استخدامات موسيقى البوب للنقد مرارا وبشكل روتيني. فعلى سبيل المثال، يقبل جاسون توينبي (2000: 6) حجج أدورنو المضادة للمعايرة والفردية الزائفة، لكنه يذهب قدما ليقول بأن المصطلحين يعبران عن خاصتين جماليتين رئيسيتين في موسيقى البوب، أي: التكرار المدروس والتغاير الدقيق. والمشكلة أن أدورنو لم يستطع فهمهما. بمعنى آخر، " كان يستطيع أن يرى الذعر لكن لا يقدر على سماعه" (Toynbee, 2000: 6). وكانت الاستجابة العامة لتشاؤمه تتمثل في القبول العام بمعالجته لتنظيم الإنتاج الثقافي الكبير، في حين يتم فيه تجاهل تعقيدات نظريته الجمالية في الموسيقى والرفض الكلي لتفسيره للإنتاج السلبي (Frith,1996: 13). والخطأ الكبير الذي ارتكبه تمثل في عجزه عن التفكير في العلاقات التي تربط الإنتاج والاستهلاك حيث يختزل العمليات الاجتماعية المعقدة إلى استجابات نفسية بسيطة. فرؤيته تقول بأن طريقة إنتاج الموسيقى تحدد مغزاها ومعناها للجمهور الواسع. وعلى النقيض، فإن أطروحة بنيامين المتفائلة

التي تنص على أن المعنى مستمد من الاستهلاك قد أثبتت رجاحتها. ومع ذلك، فإن رأي أدورنو القائل بأن رأس المال الحديث مثقل بمشكلة الإنتاج المفرط ومتسبب في خلق احتياجات زائفة، قد تركت تراثا مستمرا وساعدت على إضفاء الشرعية أكاديميا على دراسات موسيقى البوب، التي أنقاشها الآن.

سيطرة الشركات والإبداع الفني

ولعل أفضل مثال على تراث أدورنو هو ما طرحه ستيف شابل وريبي كرافالو **(1977)** من تفسير للأسلوب الذي تمكنت بفضله الشركات الرأسمالية بتحويل موسيقى البوب إلى سلعة **(Harker, 1980; and Wallis and Malm, 1984; others include Eliot, 1989;Goodman, 1997)**. وإن كان هذان المؤلفان يشاركان أدورنو إصراره على دراسة الأساس الاقتصادي للبوب، لم يغفلا الموسيقى وكانا على وعي بدورها النقدي داخل حركات الشباب. ورغم ذلك، يؤكد شابل وجارافالو **(1977)** على أن القرن العشرين قد شهد وجود مجموعة من الشركات المسئولة عن غالبية الموسيقى المسجلة التي صنعت ووزعت بالولايات المتحدة. ويظنان أن ما بين خمس إلى ثماني منها صنعت ووزعت ٧٠% من الموسيقى المتاحة منذ نهاية القرن التاسع عشر، وإن قدر عددها مؤخرا بست شركات كبرى[٣] أخذت في السيطرة على سوق الموسيقى العالمي في التسعينيات بالتحكم في الوسائل التي يتم بها إنتاج وصناعة وتوزيع ما بين ٨٠% إلى ٨٥% من التسجيلات المباعة **(Negus, 1996: 51)**.

إن الرأي المحوري عند شابل وجارافلو **(1977: 300)** هو أن تركز الملكية بين أيدي قلة من الشركات الكبرى قد ساعد المؤسسات التجارية الرأسمالية على "استثمار وقت الفراغ" وأن تجارة الموسيقى أصبحت "جزءا ثابتا من بنية الشركات الأمريكية". وقد انتهيا إلى استغلال الشركات واستيعابها للقدرات النقدية لموسيقى البوب. هذا

الاستنتاج طورته المناقشة النقدية التي طرحها نيلسون جورج (1988) حول تأثير الصناعة المسيطر عليها من البيض على الموسيقى والهويات الثقافية للمؤديين السود. ويجادل بأن صناعة الموسيقى مسئولة مباشرة عن تحويل صيغ السود في التعبير الموسيقي إلى سلعة ونقل الأصوات إلى أنواع فنية مملة ومتوقعة ولا سياسية منذ أواخر الستينيات، كما يذهب مذهب شابل وجارافلو حين يقرر أن الأشكال الموسيقية تفقد وازعها الثوري لما تخضع للتجارة، وهو يقول ذلك بصراحة:

لقد ذبلت موسيقى السود، لا سيما موسيقى الرايم والبلوز، فلم تعد شهوانية أو روحانية أو تتاغمت مع حاجات جمهورها الرئيسي كما كانت. قارن آريثا فرانكلين القديمة بويتني هوستون، فموسيقى الأولى اعتمدت دوما على تجربة السود في الجزء الأقدم من المدينة، لا سيما كنيسة السود، وحين تنسى المطربة ذلك، تتعثر. أما هوستون فهي في غاية البراعة، بيد أن أغلب موسيقاها لا تنحاز للون، موسيقاها نتاج التسويق في الثمانينيات، وفي علبتها التجارية يكمن فراغ الروح الذي يسخر من جذورها الدينية.

(George, 1988: xiv)

تشرح هذه الفقرة بوضوح تأثير المعايرة والتكامل على الإبداع الفني والهوية الثقافية – رغم أن موسيقى الهيب هوب قد عبرت عن مشاعر الغضب وخيبة الأمل الناجمة عن التهميش الاقتصادي والفصل العنصري في الحضر الذي عانى منه جيل من الشباب الأبيض والأسود (Rose, 1994). ولعل الاغتراب الذي يقع موقع القلب في السياق العنصري بأمريكا قد وقفت عليه ناعومي كلين (2000: 76) في مناقشتها لاستراتيجية تومي هيلفجر في التسويق حيث تعتمد على "بيع الشباب الأبيض بعبوديتهم لأسلوب السود في الموسيقى، وبيع الشباب الأسود بعبوديته لثروة البيض".

إن الدرب الآخر لتحليل موسيقى البوب يمضي عبر النظر في عمليات الإنتاج الفعلية ذاتها، فقد أشار عدد من الكتاب إلى صعوبة وتعقد الإنتاج الثقافي. فليس طرقا لباب الصواب القول بأن إنتاج الموسيقى يأتي على غرار المنتج الصناعي الكبير، بل "نتاج المنافسة المكثفة والنضال الحاصل مثلا ما بين شركات التسجيل والموسيقيين، المحطات الإذاعية وشركات التوزيع، ومقدمي الأغاني المسجلة وملاك الأندية" (Toynbee, 2000: xvi). ولعل واحدة من أهم النقاشات التي تناولت الإنتاج الاجتماعي للموسيقى هو ما طرحه هوارد بيكر (1963) في تحليله الكلاسيكي لموسيقيِّ الجاز ولرغبتهم في النظر إليهم باعتبـارهم فنـانين لا عبيد للضرورات التجارية. وقد حاولت جورجينا بورن مؤخرا (1993) التنظير باستخدام التحليل النفسي للدوافع الذاتية صوب الشهرة الجماهيرية عبر استغلالها لمفهوم "المخيال العالمي"، الذي مثّل عند منتجي الثقافة مكونا له سمات نفسية مغرية اجتماعيا وقوية على المستوى الجمالي لا يمكن ردها إلى القوى الاقتصادية فحسب، وهي توضح ذلك بقولها:

إن ذلك يحدث جماليا، بفضل اللذات والمهارات المتضمنة في عملية "التوصل" إلى التحول التالي للأنواع السائدة الموجودة. واجتماعيا، بفضل اللذات – فانتازيا دوران مجتمع دولي مجهول وواسع النطاق ومتنوع من المعجبين حول المنتج الثقافي، أي: فانتازيا السلطة الاجتماعية والثقافية التي تمتاز على الفور بطابعها اليوتوبي وكلية القدرة ... باختصار، فإن نكزان هذه العناصر الداخلية والفعلية رغم ذلك للاستثمار النفسي للمنتجين أمر قد يتسبب في اختزال المنتج الثقافي إلى مجموعة من القوى المؤسسية والاقتصادية العادية.

(Born, 1993: 237–8)

ولقد طوّر ديفيد هيسموندالج هذه الحجج(1999) في مناقشته للصعوبات التي واجهت شركة "المستقلان" وشراكاتها المثيرة للجدل مع الشركات الكبرى (شركة

سوني وبولي جرام) في التسعينات. وقد ساد خطابان بين المعجبين والموسيقيين والصحافيين ، أحدهما يقول بأن الشركة بيعت لغرض المكسب المالي بغض النظر عن القناعات السياسية والجمالية السابقة المرجحة لكفة الاستقلال الفني على حساب الاستغلال التجاري. والثاني، وهو ما تعبر عنه رؤية أكثر تفضلا، ترى أن الشركة قد قضي نحبها فالمسألة مسألة وقت قبل أن تنفد الموارد المالية وتنهار الموارد البشرية. وبدلا من الخطابين، يجادل ديفيد بأن حساسية مرحلة ما بعد البانك عانت من التناقض العميق ما بين "أن تكون مختلفا وأن تكون شعبيا أيضاً" (Hesmondhalgh, 1999: 52). وفي النهاية تبين له صعوبة حل التناقض.

إن الشركة في التسعينات كان تمتاز بالحنين والانصياع السياسي والتقليدية الجمالية ولا فارق لديها بين النجاح المهني والشخصي والطموح الاستهلاكي الذي لدى كثير من بقية المجتمع البريطاني، كما اتسمت برفضها لتغيير العلاقات الاجتماعية للإنتاج. ومهما كانت عيوب وتناقضات الشركة في أواخر الثمانينيات، فإنه على الأقل أقدمت على النقد.

(ibid.: 56)

إن خاتمة ما توصل إليه تؤكد ما غدا موضوعا مألوفا في الأدبيات –أن يصبح الإبداع الفني بالفعل متصالحا مع هيمنة الشركات؛ رغم إدراكه الحاسم لفكرة أن العواقب السياسية والجمالية ليست نتاجا بسيطا للقوى المؤسسية والاقتصادية لكنها نتاج قوي لدوافع ذاتية لتوصيل الموضوع الموسيقى لجمهور واسع. ومع ذلك، من الهام تذكر أنه في حين كشف صراع بلور وأواسيس عن انشقاق طبقي في بريطانيا بالتسعينيات، إلا أن موسيقى بالب لجيفيز كوكر حاولت عن حق تحديد المشكلة في "العامة" ثم يتهكم لاحقا على شغف بريتوب بالشباب في "ساعد كبار السن" (Mulholland, 2002: 378):

إن أكثر المحاولات قوة للتفكير في العلاقة بين التجارة والإبداع وتحليلها امبيريقيا هي محاولة كيث نيجوس (1999 ;1992) في محاولتها تقديم دراسة تفصيلية لصناعة الموسيقى. وكانت واحدة من النتائج الهامة هو وجود شك بين المديرين التنفيذيين بالشركات والمعجبين والموسيقيين والصحافيين بشأن نوعية الموسيقى التي لها حظ النجاح التجاري. وهذا في حد ذاته يكشف عن قوة الجمهور، لأن الصناعة لا تستطيع أن تتنبأ بشهرة الموسيقى ولا أن تتحكم في أسلوب استخدامها، ولا تقدر على مواجهة المشكلات التي يفرضها الإفراط في الإنتاج. فعلى سبيل المثال، قدَّر سيمون فريث أن ٨٠% من التسجيلات الموسيقية التي أنتجتها الصناعة في أي سنة لم يشترها الجمهور ولم يسمع لها (ورغم ذلك فإن النسبة الصغيرة من المبيعات غطت التكاليف الخاصة والعامة لمرات)؛ ولذلك بسبب من اتسام السوق بشك أصيل فيه[٤]، طوَّرت الشركات عددا من الاستراتيجيات للتعامل معه. أحدها هو نشر عدم الشك عبر مجموعة واسعة من العناوين المختلفة لإنشاء مخزون فني. ولعل نيكولاس جارنهام (-1990:161 2،والتأكيد بالمرجع الأصلي) يضع عن حق رأيا هاما، قلما يذكر، يقول فيه: "إن التوزيع الثقافي، لا الإنتاج الثقافي ... المصدر الرئيسي للقوة والربح". وبالتالي فإن كل شركات التسجيل تمتلك أقسام توزيع كبرى لكسب المال والسيطرة على خطر الشك (Toynbee, 2000: 16).

وقد أعدت استراتيجية أخرى للتعامل مع هذا الشك تمثلت في الاحتكام لمجموعة من الأحكام الجمالية والمراتب التجارية، وبالتالي كانت أنواع من الموسيقى لها الأولوية على أخرى يصوغها فنانون يناضلون من أجل مكانة أسمى في ظل القيود السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فعلى سبيل المثال، حين أجرت نيجوس (1992) بحثها في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، وجدت أن فرق الجيتار المكونة من رجال بيض في موضع الأولوية باعتبارها فرضية تجارية طويلة الأمد، في حين، كانت موسيقى الصول والرقص، على النقيض، تحتل مرتبة

أقل. وكان من نتاج ذلك الإعلاء من شأن الروك على حساب الصول، الألبومات على الأغاني المفردة، فرق الجيتار الحية على جماعات الكيبورد المعتمدة على الأستوديو في عملها. وفي عملها الأخير، تدرس نيجوس(1999) كيف تستخدم شركات التسجيل استراتيجيات موحدة لفرض السيطرة والمسئولية "بإدارة السندات" عبر مجموعة متنوعة من الأنواع (موسيقى الراب، والريف والصالصا) في حين صاغت أقسام التوزيع صورة متخيلة للمستهلك وعمل كثير من "الوسطاء الثقافيين" (Bourdieu,1986) باعتبارهم صناعًا كبارًا للذائقة في النهوض ببعض الفنانين وأساليب موسيقية محددة.

ومع ذلك، فإن هذا العمل لا يخلو من الانتقادات. ومنها رؤية غير مرنة تقول بأن نيجوس "تشبعت كلية في خطابها بمعجم صناعة الموسيقى ومدرسة هارفارد للأعمال وفرضياتها الأيديولوجية" (Harker, 1997: 73). هذا النقد الماركسي الكلاسيكي يشير بقوة إلى أن المحاولات الرامية لإبراز تحليل "الاقتصاد السياسي" محل "الدراسات الثقافية" لا تواصل فحسب تبسيط العلاقات الحاصلة بين الثقافة والاقتصاد بل وتهمش الدور الفعَّال للموسيقيين وفرق عمل شركات التسجيل في محاولتها تغيير ثقافات الإنتاج. وبلغة أخرى، توجد حاجة إلى فهم دقيق للقوة التنظيمية يتجاوز حتمية مقاربات الاقتصاد السياسي الكلاسيكية مع الاعتراف رغم ذلك بأن هناك قيودًا بنائية حقيقية تقوي وتضعف ألوانا بعينها من الفعل. ومع ذلك، فإن المؤكد هو أن عمل هيسموندالج ونيجوس يتجنب مواجهة الفصل بين العمليات الصغرى لبناء المعاني التي يصوغان معالمها بمهارة والظروف الكبرى للضبط الاقتصادي التي يغفلانها إغفالا. ولعل هذا الفصل يعكس التوترات الراسخة بين اتجاهات علم اجتماع الوسائط التي تميل إلى تحليل المحددات الاقتصادية التي تنتج الثقافة، ومقاربات الدراسات الثقافية التي تنهض على إثنوجرافيات متخصصي الوسائط لمسائلة نماذج "الأعلى- فالأدنى" في بناء السلطة الأيديولوجية. وكما

سنرى، فإن هذا التوتر يخترق دراسات موسيقى البوب، ولسوف يناقش الفصل الحالي أن محاولة الجمع بين المواقف النظرية قد فات أوانها.

المعنى: رولان بارت ونقد الإنتاج

ينتقل الفصل الآن إلى العناية بالطرق التي تقوم بها موسيقى البوب بصوغ المعنى. وما له شهرة ذائعة بالذات هنا عمل الناقد الثقافي الفرنسي رولان بارت وهجومه على التأليف باعتباره مصدرًا مميزًا يتحدد بمقتضاه معنى النص. وتكمن أهميته العامة للنظرية الثقافية في أسلوب كشفه عن طريقة احتواء المجازات والأصوات والنصوص على شفرات وممارسات تنهض عليها أساطير تضفي قيما بعينها (أحيانا ما تكون قيما برجوازية) من قبيل امتلاك معنى طبيعي وعام وخالد. فهو يرى أن: "للأسطورة دورًا يتمثل في تقديم البرهان الطبيعي على القصد التاريخي، وأن تجعل من الأمور الطارئة خالدة" **(Barthes,1957:142)**. وإن كان غرض بارت الآخر هو إثبات تفاهة اتجاه في النقد الأدبي يدعي أن المعنى الكامل للنص يكمن في دوافع المؤلف، ما سوف يدينه فيما بعد بإعلانه الشهير "لموت المؤلف" **(Barthes,1977a)**. وهذا يطرح فكرة مهمة، وهي أن ضريبة موت المؤلف على حساب ولادة القارئ. وفي حين يعي فيه بارت **(ibid.: 148)** أن ذلك لا يعني الدفاع الساذج عن "حقوق القارئ"، إلا أن عمله مفيد لإظهار كيف انتقلت النظرية الثقافية من الانشغال البنيوي بالوظائف الأيديولوجية للنصوص إلى الوعي ما بعد البنيوي بأن الجماهير ذات الأوضاع الاجتماعية تفسر النصوص بسبل شتى تنحرف كل الانحراف عن مسار قصد المؤلف (وهو ما يتوافق مع نظرية جاك دريدا **(1976)** في التفكيك التي تؤكد على التقلقل المتأصل في المعنى). وفي الآن ذاته، قدَّم بارت ميزة أخرى للقراءة أغفلها النقد الأدبي والثقافي: اللذة.

وفي بعض المواضع، تعكس طروحات بارت الانتقادات السوسيولوجية الكلاسيكية للتفسيرات الفردية للحياة البشرية التي يعتبر فيها الفنان المبدع خيط أيديولوجي مهم. وقد أوضح جيريمي تانير (67 :2003، والتأكيد في الأصل) كيف أن "تصوير الفكرة السائدة عن الفنان في الغرب الحديث باعتباره مبدعًا منعزلا، ينتج أعمالا فنية تمثل تعبيرا عن رؤية جمالية فردية لها فرادتها" قد تعرضت لنقد مبرّح. وبديلا لذلك، لجأ علماء الاجتماع للتركيز على "ثقافات الإنتاج" سيرا وراء بحث هوراد بيكر الشهير(x :1982) "لعوالم الفن" التي عرفها "شبكة من الناس الذين بفضل نشاطهم التعاوني، المنظم من خلال معرفتهم الموحدة بالوسائل التقليدية للقيام بالأمور، ينتجون الأعمال الفنية التي تجعل من عالم الفن مشهورا". ولعل فكرة اعتبار الفن عملا جماعيا قد اشتغـــل عليها بيير بورديو في تحليله السوسيولوجي (1993a; 1996) للإنتاج الفني الذي استخـــدم فيه مفاهيم بنيوية كثيرة (من قبيل الحقول والأوضاع والتطبع) لفهم "مجمل العلاقات ... بيـــن الفنان وغيره من الفنانين، وما هو خارجهم، من مجموعة الفاعلين المنخرطين في إنتاج العمـــل الفني، أو القيمة الاجتماعية له على الأقل (النقاد، مديرو المعارض الفنية، المعجبون، وهلم جـــرا)" (Bourdieu, 1993b: 97، والتأكيد بالأصل).

هذه الأطروحات مهمة، وإنني أعرج الآن لتناول كيف تم الإفادة منها في دراسات موسيقى البوب. ففي تفسير توينبي (2000) للإبداع الموسيقي، يشرع في قبول نقد بورديو حيث أن عبادة المؤلف يمكن الوقوف عليها في صناعة نشر الموسيقى، بداية من السير الذاتية إلى المعالجات العميقة لحياة وآمال الراسخين من المؤديين وعظماء الماضي، وهو ما يصرح به.

إن "المؤلف – الإله" الموصوف لدى بارت هو نظام اجتماعي حقيقي، ولابد من خوض الهجوم عليه ليس فحسب في الفن الرفيع، بل وفي مجالات ثقافة البوب التي جلبته. إنني أعني موسيقى الجاز والروك بالتحديد حيث تجددت عبادة

المؤلف بقوة. فالكثير من السير الذاتية ... تقع في فخ النظر للموسيقى حال سماعها كتعبير عن روح أو نفسية فنان معقد أو حساس أو تنتابه مشاعر العذاب أو البطولة، علاوة على ذلك، فإن هذه المقاربة هي مقاربة للإنسان العظيم تحفل بالدافع والطاقة الذكورية، وتجمع ما بينهما والإبداع.

(ibid: التأكيد وارد بالأصل)

بدلا من ذلك يصف الرجل موسيقى البوب بالوسطاء الذين يقايضون الأصوات والأساليب والقوالب. وهم لا يصنعون الموسيقى من ذاتها. بل إن مواد عملهم موجودة في "حقل ما هو اجتماعي" **(ibid.: xv)**، ولسوف أعود إلى مسألة التحيز النوعي للمعاني لاحقا لأنني الآن سأنتقل إلى موضع آخر اشتهر فيه بارت.

ينظر لمقال بارت المعنون بــ" فطرية الصوت" **(1977b)** على اعتبار كونه العمل الذي مهد الدرب أمام الدراسة النصية لموسيقى البوب. فعلم الموسيقى اعتمد تقليديا على دراسة التجانس الداخلي للمقطوعات الموسيقية بالنسبة لتجانس الإيقاع والهارموني والتناغم وأغفل بعامة موسيقى البوب، وفي هذا المقال يشكو الرجل من أن نقاد الموسيقى شغوفون بالصفات. فهذا "الولع بالتفاصيل" يحول حقا دون القيام بفهم دقيق للنص؛ ذلك أن فهم معنى التجربة الموسيقية بحسب مجادلته إنما يقتضي التخلي عن محاولة الوقوف على دقائق الأمور بل الأحرى أن يتوجه المحلل مباشرة إلى سطحه – الصوت في فطريته كما هو معبر عنه في "مادية الجسد" **(ibid.: 294–5)**. من وجهة نظره، بعض المطربين لديهم القدرة على إنتاج لذات النشوة الجنسية في الجمهور. وكما يبين بريان لونجارست **(1995: 173)**، فإن مصطلح النشوة الجنسية يمتاز بالصعوبة حال القيام بترجمته عن الفرنسية، ولكن يمكن مقارنته بمصطلح اللذة. واللذة اصطلاح يشير إلى المشاعر والمتع، في حين أن المصطلح الفرنسي يعبر عما تعنيه النشوة المجربة من جراء الوصول للذروة

الجنسية. إن أردنا تبسيط الأمر نقول أن بارت يذهب إلى اعتبار مصدر متعتنا ببعض المطربين نابع من اللذات الجسدية التي يثيرونها فينا.

ولعل المعاني المتضمنة في هذه الرؤية نقف عليها في الفقرة التالية، التي يمكن تعميمها على الأنواع الموسيقية الأخرى، وإن كانت تناقش موسيقى الروك.

تأتي لذات نصوص الروك (التراكيب اللفظية والموسيقى) دوما من الحضور الشهوي للأصوات، ولذلك يعرف المعجبون بموسيقى الروك دائما أن الصدق الحسي للموسيقى غير مستقل عن قواعد التعبير، على غير ما يرى المشتغلون على جماليات الفن الرفيع. ونحن نستجيب لمادية أصوات الروك، فتجربة الروك شهوانية بالأساس- فهي لا تنطوي فحسب على رسوخ الذات عبر اللغة (ودائما ما يكون التحكم هو نمط الجماليات البرجوازية)، بل تفسخها حال تمتعها بالنشوة.

(Frith,1983: 164)

لقد طرح فريث هذه الطروحات (1988: 120–1) ليقول لنا: إن التحليل النصي للمعنى الموسيقي سوف يمضي في سبل ثلاثة. أولها: ألا تقتصر الدراسات ببساطة على تحليل القصائد الغنائية الذي أصبح ميزة عامة في علم دراسة موسيقى البوب، بل هي في حاجة إلى دراسى كيفية غناء الأغنية، لأن أسلوب الغناء هو الذي ينقل ما يعنيه المطرب لجمهوره. ثانيا: تحتاج دراسة موسيقى البوب أن تضع الأغنيات في إطار أنواعها المعتبرة حيث "أن كثيرا من الناس يستمعون إلى مختلف أنواع الموسيقى ليعايشوا (أو يتخيلوا) مختلف أنواع الجماعات الإنسانية؛ حيث أن أشكال موسيقى البوب المتباينة (الديسكو والبانك والكونتري والروك، إلخ) تشرك مستمعيها في ألوان شتى من سرديات الرغبة" **(ibid.:121)**. ثالثا: لابد من الاهتمام بطريقة عمل الأغاني – كيف تعمل الكلمات عملها مثل الإيقاع والصوت. وإن كانت الدراسات المنجزة في العقد الأخير أو نحو ذلك قد أبدت انشغالا كبيرا

بهذه القضايا (وأفضل الأمثلة عليها أعمال Walser,1993; Born, 1995; van Leeuwen, 1999; Brackett, 2002)، نراها لم تحفل بالسبل المخصوصة التي تنتهجها الموسيقى لتوصيل المعنى حال تناولها لقضايا السلطة الاجتماعية والقيمة الثقافية والتغير التاريخي.

علاوة على ما مضى، فإن أي شخص لديه شغف بموسيقى البوب لسوف يدرك هذا الشغف بطبيعية المغني – الطريقة المميزة والتلقائية التي يتواصل بها الصوت. فعلى سبيل المثال، أتفق مع نيلسون جورج (1988) في تفضيله لأغاني أريثا فرانكلين على أي شيء لويتني هوستون، في حين يمضي بي جون لينون المغني لأضعف أغانيه في مرحلة ما بعد البيتلز في سبل لا يستطيعها إلفيس كوستيللو إلا في عرض أو اثنين. هذا جزئيا بسبب من اعتقادي في أن هوستن وكاستيللو يحاولان بالكاد القيام بذلك. فمن الواضح أن لكل نوع فني مجموعة من التقاليد الراسخة، سواء كانت "أنين موسيقى الريف العاطفية، أو يقين حكمة الشارع في موسيقى الراب، الإخلاص المعتدل بين المغني وكاتب الأغنية" (Negus, 1992: 90). بيد أن المسألة بالنسبة للمعجبين والفنانين والنقاد والعاملين بشركات التسجيل هي أن ما يعد صوتا عاطفيا أحيانا هو الصوت الذي يتجاوز تقاليد النوع لينحو نحو إنتاج طابع خاص يميزه. ومع ذلك، نجد أن المنشدين الذين ذكرتهم ليسوا ببساطة من فئة المطربين، هم من نجوم البوب. ولسوف أمضي قدما إلى نهج هؤلاء في صوغ المعنى الموسيقي بل واتخاذهم علامة تجارية تعزز مبيعات الصناعات الثقافية.

نظام النجم والتحيز النوعي للمعنى

إن النجوم هم أكثر السلع فتنة في تجارة الموسيقى، لا الأغاني أو التسجيلات، وهو ما يعضده ريتشارد دير (1982; 1991) في عمله الرائد حول نجوم السينما، حيث يرى أن تكوين صورة للنجم من الجنسين يشمل طرح صور

ذهنية عنه في مجموعة واسعة من الوسائط الإعلامية والسياقات، إلى درجة أن ظهور النجم في فيلم من الأفلام له دلالة كبيرة تتجاوز الشخصية التي يلعب دورها. هذا الطرح قد تطور في النقاشات الدائرة حول نجومية البوب، فمثلا، يرى لونجارست (1995: 185) أن "تسجيلا جديدا لمادونا ربما يفهم في ضوء المعاني العديدة المضفاة على مادونا، وليس فحسب الرقص أو أغاني الديسكو".

ولقد اعتمدت الشركات طويلا في استراتيجياتها في التسويق على صنع مؤديين يضمنون لها تحقيق المبيعات حتى يتسنى التحكم في القلق الناتج عن الإنتاج المفرط الذي أتينا على مناقشته سلفا، فمثلا، لقد جادل فيرث بأن "أهمية نجوم كل المبيعات تعني أن الصحف سوف تروج لهم بكل ما وسعها، كما تذيع محطات الراديو آخر أعمالهم على الفور وأحيانا حسب وسعها، وتملأ المجلات صفحاتها بصورهم" (Frith,1983: 135، والتأكيد وارد بالنص الأصلي). علاوة على ذلك، كان نظام صنع النجوم هو من وراء ظهور أريستوقراطي الروك في الستينات، الذين استطاعوا إعادة تعريف الشروط التجارية لصناعة الموسيقى، هذا ما تأتي على وصفه الفقرة التالية.

إن موسيقيي الروك حال استجابتهم لما شاهدوه من تفاقم عملية تسليع الموسيقى في الستينات، سعوا إلى تمييز أنفسهم بهذا الاتجاه بالحرص على القناعات الذاتية للفنان باعتبارها على طرف نقيض مع الزخارف الخارجية للأسلوب. ففي مواجهة التلاعب الأسلوبي، عاد الموسيقيون إلى معيار "الإخلاص"، معيار النجم السابق، المتجلي في الالتزام بقيم وموضوعات الثقافة المضادة في مرحلة رومانسية القرن التاسع عشر، بداية من توصيل القيم الروحية العليا مثل "الحب" (شيللي، دونوفان وجيفرسون إيربلان) حتى تمجيد الانحطاط (بودلير، وفرقة فيلفيت أندرجراوند، وفرقة دوورز).

(Buxton, 1983: 436–7، والتأكيد بالأصل)

ورغم أن تلك الرؤية هي قراءة رومانسية لدوافع نجوم الروك في الستينات، إلا أنها توضح كيف كانت واحدة من السمات الرئيسية للنجومية وهي سمة "الإخلاص" غاية يراد منها إضفاء الشرعية على الهوية العامة للفنان في رد فعل على السياقات الثقافية والجمالية المتقلبة. ولعل النعوت التعريفية الأخرى من قبيل "أصيل" و"كامل" و"واقعي" و"مباشر" و"تلقائي" و"فوري" التي هي في مجموعها تشي بفكرة أن الأصالة هي الآلية المحورية لصناعة ظاهرة النجم (Dyer, 1991). ورغم أهمية التأكيد على وعي الجمهور الشديد بالسبل التي يعلب بها الفنانون باعتبارهم سلعًا، لدينا جملة ساخرة محورية تقول: "إذا ما كان الجمهور والمنتجون معا يعترفون بأن النجوم مثل مخدر، يعلنون أن هذا النجم أو ذاك سلعة مميزة" (ibid.: 70).

وبالنسبة لبعض المعلقين، فإن ازدهار موسيقى الرقص في بريطانيا منذ أواخر الثمانينات قد تحدت بقوة هيمنة صناعة التسجيل السائدة بسبل مهمة. ويقال أحيانا، على سبيل المثال، إن الافتقار إلى نظام النجم في الموسيقى الراقصة يطرح سياسات المجهولية التي تساعد "الموسيقى بذاتها" على أن تتحدث بدلا من "صورة" المؤدي، بينما تسبب استخدام التكنولوجيات الرقمية في مقرطة صناعة الموسيقى وفي نشوء "ستوديو غرفة النوم" (Hesmondhalgh, 1998). والواقع أن هذا الافتقار إلى الاهتمام بالتأليف يكشف الكثير بشأن منهج تنظيم المعاني في الأنواع الفنية. وقد جادل ويل سترو (1991) بأن ثقافات الموسيقى الراقصة قد تقلقلت دوما بسبب من القضايا المتعلقة بهوية المؤدي دون غيرها من الثقافات الموسيقية، مثل ثقافة موسيقى الروك البديلة (التي تمجد ألوانا بعينها من الخبرة الفنية بالسنن الراسخة نسبيا في فن الروك باعتبارها أمرًا حيويًا في المشاركة في ثقافتها). وهذا الافتقار إلى ولع جماهير الرقص بقيم الروك مثل الأصالة والإخلاص والكمال إنما يعكس تفضيل سمات أخرى مثل المباشرة والحسية، بل والرغبة أيضا في السرية والغموض، التي بدأت في الظهور مع جماعة الجنوبيين المتحمسين لموسيقى الصول في السبعينات وتتواصل مع "موسيقى بوست هاوس الراقصة" حيث ترتبط

الدرجة العـــالية من المصداقية "بالبطـــاقة البيضـــاء" – من نوع فينيل ١٢ بوصة المفرد– وهو التسجيل الصوتي الخالي من تفاصيل تتعلق بالمؤلف الفعلي (Hesmondhalgh,1998: 238؛ وانظر أيضا Straw, 2002; Huq,2002).

ومع ذلك، حدد هيسموندالج (1998) عددا من ميزات صناعة موسيقى الرقص البريطانية يحذر فيها من وصفها كتحدي ثوري لممارسات صناعة الثقافة السائدة. أولا: تعتمد صناعات موسيقى الرقص كلية على نجاح الأغاني المهجنة وألبومات المقتطفات، التي تباع غالبا كنوع فرعي أو مرتبط بمذيع أغاني معروف. حيث تجادل، مثلا، روبا هوك (97 :2002) بأن مجلات من قبيل " ميوزيك وميكسماج ومينيستري قد هدفت في الأصل إلى الرجال، واحتوت مقالات عن أسلوب العيش وصفحات تعريف شخصية حول مشاهير مذيعي الأغاني إلى جوار مقالات ذات طبيعة فنية فائقة حول موسيقى غرف النوم Bedroom dj. ثانيا: تشي العلاقات الوثيقة بين المستقلين وشرائكهم من الشركات عبر صفقات التوزيع والترخيص والتمويل في التسعينيات – بأن الشركات الكبرى عملت على عجل وبمرونة على كسب مصداقية الثقافة الفرعية للمستقلين في أعمالهم. ثالثا: فإن قطاعات راسخة الطود في صناعة موسيقى الرقص على وشك للنظر إلى تطوير نظام النجم من أجل التعامل مع المخاطر المتأصلة في تجارة الموسيقى، فعلى سبيل المثال، أصبح ممارسو موسيقى الرقص على مدى العقد الأخير أو ما شابه من فناني الألبوم "الجادين" واتخذوا الزخارف الصناعية لممارسات الروك، بينما كان لتطور أسماء العلامة التجارية لتعبئة المقتطفات دوره في خفض صوت سياسات المجهولية المرتبطة بثقافة الرقص.

والمقاربة المهمة الأخرى هي دراسة التطور التاريخي لأشكال ثقافية بعينها وكيف صاغــت المعاني. ونجد أحد أشكال هذه المقاربة الرامية للتحليل النصي فيما جاء في مقال سيمون فريث وأنجيلا ماكروبي حول "موسيقى الروك والجنس"،

المكتوب في عام ١٩٧٨ (معاد طبعه في: Frith and McRobbie,1990). وهما يريا أن موسيقى الروك لا يمكن تحليلها باعتبارها نتاجًا بسيطًا لصناعة الثقافة أو شكلاً من أشكال استهلاك جماعات مختلفة من الجمهور، من مثل الشباب. وبدلا من ذلك يفترضان أن دلالات الروك، لا سيما حال صوغ وتمثيل الجنس، أعقد كثيرا مما تسمح به هذه التفسيرات العامة. وهما يريان أن السيطرة الذكورية لصناعة الموسيقى تؤدي إلى تصورات مخصوصة حول الذكورة في موسيقى البوب المعاصرة، ويحددان لونين من موسيقى البوب، يصطلحان عليهما بمصطلحي "كوك روك" و"تيني بوب". فيعرفان اللون الأول بالموسيقى التي تظهر تعبيرا واضحا وخاما وعنيفا أحيانا عن النشاط الجنسي الرجولي، في حين تستهلك البنات النوع الثاني، وصورة النجم الموسيقي فيها معتمدة على الحساسية والشفقة على الذات والاحتياج.

تتلخص أطروحتهما في أن هذه الألوان النصية وأنماط الأداء مرتبطة بمختلف الجماهير، فيبدو الأولاد فعالين لأنهم المستهلكون الأساسيون لموسيقى كوك روك. وهم يحاولون الاقتداء بنجوم لعب الجيتار بإنشاء زمر والذهاب جماعة إلى حفلات موسيقى الروك. وعلى النقيض، تتسم المعجبات بالتيني بوب بالسلبية النسبية وينصتون للموسيقى فرادى عبر أشكال من "ثقافة غرفة النوم"، "فهي الموسيقى التي تستمع لها الفتيات وقتما يغسلن شعرهن ويضعن الماكياج وتستغرقهن أحلام اليقظة" (Frith and McRobbie,1978: 381). وإن كان المؤلفان يدركان أن نجوم التيني بوب يتعامل معهم جمهور الفتيات بصور مختلفة، باعتبارها نوعًا من الملكية الجماعية ومقاومة معايير المدرسة، يعجل فريث (1985) للاعتراف بمشكلات في طرحهما، فهو يقر، بوجه خاص، بأنهما "خلطا قضايا الجنس" بقضايا التحيز النوعي(ibid.: 420) وفي حين تبدو الفروق بين لوني الموسيقى جلية، فإن الفرضيات المؤسسة لهما لا تزال تغذي ممارسة موسيقى البوب. فقد اكتسب بويزون وأواسيس، مثلا، الكثير من شهرتها الثقافية من طرق

العرض في منتصف التسعينات، في حين يتم الترويج لصيغة معبود البوب على أساس تماهي الجمهور مع "نجم" بازغ في عملية صناعة الموسيقى.

كذلك تلاحظ شيلا ويتلي (2000) في مناقشتها لفرقة سبابيس جيرلز بعض الصلات الهامة في إنشاء الفرقة من معبودي التينبوب سابقين، لكنها تزعم أن أفراد الفرقة حاولوا كثيرا تشكيل وبناء فهم للاختلاف لمعجباتهم من المراهقات والأصغر سنا في بريطانيا متعددة الثقافات. فكان هاما أن يكون لكل فرد في الفرقة صورة مختلفة وشخصية متميزة، مما ترك انطباعا بأن الفردية الصفيقة لا الانصياع الفارغ يمكن التوصل إليها في محيط الجماعة. وفي حين صرف الكثير من الباحثين النظر عن "قوة الفتاة" كنوع من "تسوية الكارتون"، تستنتج المؤلفة أن أفراد الفرقة صنعوا "فارقا ، حيث تظهر الفرقة على الأقل كأول جماعة مختلطة الأعراق لكل البنات تقف ضد التوترات الحاصلة بين الهوية الفردية والهوية الجماعية المتأصلة في كل من الحركة النسوية في التسعينات وموسيقى البوب" (ibid.: 227). وعلى النقيض، يجادل ستيفن ميليس (1998: 123) بأن ظاهرة السبايس جيرلز نتاج الخلط البارع بين التسويق الصارم والأنغام الأخاذة والجنس الصريح مما يجعل من قوة الفتاة دليلا مطلقا على استمرارية "تسليع النشاط الجنسي للبنات وأولوية الخيال على المادة". والأمر المهمة الذي تطرحه قضايا المعنى هنا هو عدم انفصالها عن تفسيرات الجمهور والقضايا التي سأنتقل لها الآن.

الجمهور: مركز برمنجهام وتقليد الثقافة الفرعية

ركزت دراسات جماهير موسيقى البوب حتى الآن على الثقافات الفرعية للشباب. وبالطبع، فإن حقيقة اعتبار الموسيقى ذاتها هدفٌ في سوق الشباب منذ الخمسينات، حقيقة تشي بأن هناك أسبابًا تاريخية لذلك. علاوة على ذلك يرى كثيرون أن الميزة المحددة لموسيقى البوب تتمثل في قدرتها الثورية على تفسير

تمرد الشباب على رموز السلطة، في حين أن هذا التركيز على الشباب يظل الموضوع الأكثر فعالية في أبحاث المستقبل حول جماهير موسيقى البوب وهو ما سوف نناقشه لاحقا. ومع ذلك، من المهم التأكيد على أن المنبع الأساسي لتفسير موسيقى البوب بردها للثقافة الفرعية هو الأعمال المرتبطة بمركز الدراسات الثقافية المعاصرة في جامعة برمنجهام بالسبعينيات. فبالنسبة للمنظرين العاملين في المركز، مثلت موسيقى وأسلوب مختلف ثقافات الشباب الفرعية المدهشة، من قبيل تيدي بويز، مودز، روكرز، سكينهيدز، وبانكز، أشكال مقاومة الطبقة العاملة للتغيرات البنيوية الحاصلة في بريطانيا بعد الحرب، إذ يتم الإفادة من الفهم الجرامتشي للهيمنة الطبقية والمعارضة في محاولة لتقييم ما إذا كانت الجماعات المضطهدة قد احتوتها الأيديولوجيا السائدة.

ولعل مقالة فيل كوهين(1972) مثال مبكر على هذه الأعمال وأثبتت أنها أشهر التفسيرات لأسباب ظهور مودز وسكينهيدز في الجانب الشرقي من لندن بالستينات، حيث قدم المؤلف تحليلا طبقيا مميزا لانهيار مجتمع الطبقة العاملة نتيجة للتغيرات الاقتصادية التي أخذت تعيد بضراوة بناء العلاقات الاجتماعية في المنطقة. ولقد قصر المركز مقاربته على الإفادة من أعمال جرامشي من أجل وضع الثقافات الفرعية في علاقتها بالثقافات الأم، بل والتنظير بوعي كامل للصراع الطبقي. وتتبدى تفاصيل الإطار النظري في الفصل المعنون بـ"الثقافات الفرعية والثقافات والطبقية" (Clarke et al., 1976) من مجموعة المقاومة عبر الطقوس (Hall and Jefferson, 1979). وبالكتاب يتم النظر إلى العديد من الثقافات الفرعية لشباب الطبقة العاملة بعد الحرب باعتبارها حركات فازت بمساحة خلفية، حين مثلت تحديا للوضع القائم. ومع ذلك، فإنها لم تمثل حلولا ثقافية؛ فاكتملت معالم المقاومة في مجالات الاستهلاك ووقت الفراغ، لا في مكان العمل. وبالنسبة لكلارك وآخرين (1976) ، تتمثل النتيجة الأساسية للمقاومة عبر الطقوس والرموز في فشل هذه الحركات في تحدي البنى العامة للسلطة. ومع ذلك، تواجه قلة من

المقالات المنشورة بالمجموعة بوضوح كيف تستخدم الثقافات الفرعية الموسيقى، وذلك جزئيا بسبب أن مفهوم الثقافة الفرعية تمتد جذوره في علم اجتماع الانحراف ودراسات جناح الشباب. وبدلا من ذلك فإن التفسيرات الأكثر تفصيلا من جهة مركز برمنجهام حول قضية الثقافات الفرعية يمكن أن نطلع عليها في عمل بول ويليس (1978) وديك هيبديج(1979).

ففي دراسة بول ويليس (1978) للهيبز وصبيان الدراجات البخارية في كتابه الثقافة المدنسة، يطور المؤلف تحليلا طبقيا للمغزى الاجتماعي من موسيقى البوب، فهو يفسر سبل استخدام الموسيقى على يد صبيان الدراجات البخارية من أبناء الطبقة العاملة والهيبز من أهل الطبقة الوسطى في ضوء المواقع البنيوية المتعارضة. ففي بنائه لحججه يفيد من تصور عالم الأنثربولوجيا كلود ليفي ستروس (1966) حول التجانس لوصف التوافق الرمزي بين القيم وأساليب حياة الجماعة، خبراتها الذاتية والأشكال الموسيقية التي تستخدمها في التعبير عن شواغلها الأساسية. وما يبرهن عليه هو أن البنية الداخلية لأي ثقافة فرعية موسومة بنظامية مفرطة، على عكس الصورة الرائجة التي تقول بأن الثقافات الفرعية فوضوية. فالفكرة الأساسية هنا أن الثقافات الفرعية منظمة بحيث تتوافق مع أوجه أسلوب العيش معا لتشكل كلا واحدا. فمثلا، يجادل الرجل بأن ليس من قبيل الصدفة أن صبيان الدراجات البخارية أحبوا أفراد موسيقى الروك آند روول الباكرة في حين فضل شباب الهيبز موسيقى الروك التقدمية المعتمدة على الألبومات. فموسيقى الروك آند روول متوافقة مع ضجر صبيان الدراجات البخارية وتحركهم، وعلى النقيض، نجد تجانسا مختلفا في الثقافة الفرعية للهيبز ، الذي يتم التعبير عنه في التوافق بين نظام القيم البديل والمخدرات وألبومات الروك المتقدمة.

ويمثل كتاب ديك هيبديج (1979) الثقافة الفرعية: دلالة الأسلوب قراءة نصية لمختلف ثقافات الشباب بعد الحرب باستخدام مناهج البنيوية والسيميوطيقا لتفسير

دلالات أسلوب الشباب. فمثلا، يستخدم المؤلف مقال بارت (1978a) المعنون بـــ"بلاغة الصورة" لتحليل دلالة الأسلوب. ففي هذا المقال، يرسم بارت معالم للتعارض بين الصورة الإعلانية "المقصودة" والصورة الفوتوغرافية في الأخبار المحايدة على نحو واضح. كلاهما في الواقع منطوقات معقدة لشفرات وممارسات محددة، لكن الصورة الفوتوغرافية تبدو أكثر طبيعية وأقل شحنا بالمعاني من الإعلان، ويستخدم هيبديج(1979: 100-1) هذا الفارق ليوضح الاختلاف بين أسلوب الثقافة الفرعية وأسلوب الثقافة السوية. فعلى سبيل المثال فإن الملابس المرتدية من قبل "الرجل والمرأة العاديين في الشارع" تحتوي على مجموعة كاملة من الرسائل التي تظهر أمورا من قبيل الطبقة والمكانة، وهلم جرا. لكن المسألة المهمة هنا أن أصحابها يبدون طبيعيين أو سويين على غير حال أساليب الثقافة الفرعية المدهشة. علاوة على ذلك، فإن هذه الأساليب مصطنعة بوضوح وتكشف عن شفراتها، فمثلا، ارتداء أصحاب ثقافة البانك للقمصان الممزقة إنما ينم عن تقديرهم لها وليس لا مبالتهم بها بإلقائها. وهذا النحو من السلوك يضعهم على نقيض المزاج العام للثقافة السائدة، وما يحاجج فيه هيبديج (ibid.: 102) هو أن جوهر أساليب الثقافة الفرعية المدهشة هو توصيل الاختلاف عن السائد حال الحفاظ على هوية عامة للجماعة.

إن أسلوب استخدام جماعات الثقافات الفرعية للسلع هو أهم ميزة تميزها عن غيرها من التشكلات الثقافية الأخرى، فجميعها ثقافات الاستهلاك المظهري. وهنا يستخدم هيبديج مفهوم بريكولاج المستمد من علم الأنثربولوجيا ليوضح به كيف يتم تدمير سلع عديدة عبر عمليتي الارتجال والإبداع. فهو مثلا، يبين كيف قامت جماعة مودز بتغيير استخدام الدراجة الآلية من وسيلة نقل محترمة للغاية إلى رمز مهيب يعبر عن تضامن الجماعة. وبنفس أسلوب الارتجال، لجأت جماعة يونيون جاكس إلى ارتداء الجواكت المخيطة، أو تعليقها خلف المعطف. ومع ذلك، إن كان هيبديج يجادل بأن الثقافات الفرعية تقاوم النظام السائد، فهي تفعل ذلك بصورة غير مباشرة. وأحيانا، رغم ذلك، تندمج أنماط من تعابير الثقافة الفرعية

في النظام الاجتماعي السائد عبر سبيلين. الأول، هناك "قالب السلعة"، الذي ينطوي على "تحويل علامات الثقافة الفرعية (من ملبس وموسيقى إلخ..) إلى سلع منتجة إنتاجا كبيرا" (ibid.: 94). وهي الوسيلة التي يتم بها "التحقير من شأن الآخر وتحييده وتدجينه" أو "تحويله إلى أعجوبة لا معنى لها" (ibid.:97). ثانيا: هناك "القالب الأيديولوجي" للدمج عبر قيام الجماعات السائدة "بتصنيف" وإعادة تعريف السلوك المنحرف – الشرطة والوسائط الإعلامية والسلطة القضائية (Hebdige,1979: 94)، وهو ما يعني الضبط الاجتماعي لجماعات الثقافة الفرعية.

ورغم أن المصاعب التي تنطوي عليها مقاربة مركز الدراسات الثقافية المعاصرة قد أدركت على عجل، فمن الهام التأكيد على أن المركز انشغل انشغالا بعمل سابق في المجال. فالكثير من الكتابات المتناولة لثقافة الراف، مثلا، في التسعينيات ظلت ملتزمة بوضوح بتحليل الأبعاد المدهشة للاستهلاك عند الشباب واستخدام التحليل كوسيلة للتعليق على وضع الشباب بعامة(انظر مثلا، Melechi, 1993). ومع ذلك، تنطوي مناقشة جاري كلارك (1981) على نقد باكر ومفيد للغاية، وتتحدد بناء عليها ثلاث مشكلات. أولا: لا يوجد انشغال بالطابع الحيوي لعضوية الثقافة الفرعية حيث "أننا أولينا اهتماما أقل بما تقوم به الثقافات الفرعية بالفعل، ولا نعرف إذا ما كان التزام الفرد بها يحصل طول الوقت أم في العطلة إن شئت القول". ثانيا: تعتمد النظرية على افتراض أن باقي المجتمع "مستقيم" "ومنخرط في الاجماع". ثالثا: أن التحليل يرقى بمفهوم الأسلوب إلى مكانة الفئة الموضوعية" (Clarke, 1981: 178). هذه الانتقادات رائعة وتنم عن شعور واضح لديه بأن ما يزعجه هو نخبوية نظرية الثقافة الفرعية، فمع إقامة فارق بين ثقافة فرعية فعالة وثقافة سائدة سلبية، يتم الإغفال عن ممارسات الأغلبية العريضة من الناس الذين ينصتون حقا إلى موسيقى البوب، وذلك باستدعاء تعليقات أدورنو المحقرة لها، علاوة على ذلك، كما أوضح آخرون، فإن الانشغال الدائم بالطبقة كان معناه أن التحيز النوعي والإثنية كانا مغفلين كلية داخل تقليد الثقافة الفرعية.

تقاليد متصارعة

لقد جاء تحدي هذا الانشغال بشباب الطبقة العاملة من البيض لأول مرة من داخل المركز مع مقاربة أنجيلا ماكروبي وجيني جاربر (1976). ففي بحثهما جادلا بأن خضوع أوقات فراغ الفتيات لضوابط أبوية صارمة قد جعلهن يلجأن إلى تطوير استراتيجيات بديلة لكسب مساحة لهن عبر ثقافة التيني بوبر المنطلقة من غرف النوم، فقد أغفل منظرو الثقافة الشعبية كل الإغفال استهلاك الموسيقى في المنزل، مفضلين فعل الشارع عن ملل الحياة اليومية. وقد طورت أنجيلا ماكروبي سلفا نقدا نسويا مؤثرا لنظرية الثقافة الفرعية بسبب من أجندة عملها الذكورية العمياء وواصلت أفكارها على نحو مقنع، فتقول:

ففي حين كانت تعيش فيه الدراسات السوسيولوجية للانحراف والشباب في ازدهار في بواكير السبعينات، كان علم اجتماع الأسرة خيارا قلما يفضله الباحث ... ولم يتناول أي تعليق على ثقافة الهيبز المتعاملة مع التقسيم الجنسي للعمل في الثقافة المضادة، ناهيك عن التظاهر الكاذب "بالحب الحر"؛ وبدا أن قلة من الكتاب معنيين بما يجري حين عادت آمود إلى منزلها بعد عطلة نهاية الأسبوع على عجل.

(ibid.: 68 – 9)

وفي عملها اللاحق حول السياسات الجنسية للرقص، جادلت بأن الرقص "ينقل بقوة السمات الممتعة للفتيات والنساء التي توحي مرارا بالأيروتوكية الغامضة والمنزاحة والمشتركة بدلا من الدافع الرومانتيكي للتغاير الجنسي الموجه لهدف **(McRobbie,1984: 134)**. وقد ناقشت أيضا الفرص التي أتاحتها ثقافة الراف للشابات لإنشاء هويات جديدة إلى جوار دراسة موقع موسيقى البوب في المجلات الموجهة للفتيات، مثل مجلة جاست سيفينتين، فيما يتصل بنقاشات ما بعد الحداثة **(McRobbie,1994)**. فمناقشتها العامة مدفوعة بالتأكيد على أن الحياة الثقافية للبنات

منظمة بسبل مختلفة عن نظيرتها عند الأولاد ومن ثم تصل لنقطة جوهرية وهي أن التقسيم النوعي ينتج استهلاك موسيقى البوب ومعناها.

وفي حين من الرجاحة القول بأن قضايا التحيز النوعي قد همشت في مقاربة مركز الدراسات الثقافية لنظرية الثقافة الفرعية، إلا أن الانشغال بالعنصرية احتل موقعا هاما في أعمال المركز(٥). فمثلا، كان هيدبيج (45 :1979) واعيا بشدة بأنه عبر " الأسطح المشحونة لثقافات شباب الطبقة العاملة البريطانية، يقع شبح تاريخ العلاقات العرقية منذ انتهاء الحرب". وقد طور بول جيلروي (1987) بعض موضوعات المركز لدراسة العلاقات بين الطبقة والعرق في بريطانيا المعاصرة وكان يناقش باستفاضة أسلوب مشاركة موسيقى الزنوج في الشتات الثقافي. أو على حــد قولــه، فإن الغاية هي " الكشف عن الغاية من وراء أن يجد أفريكا بامباتا وجاه شاكا، اللــذان يقودان عروض موسيقى الهيب-هوب وثقافة ريجا على التوالي، أن يجدا من اللائق حمل أسماء شيوخ القبائل الأفريقية المميزة في صراع مضاد للاستعمار، أو الوقوف على الأسباب التي تجعل شباب الزنوج في أماكن مختلفة من قبيل هايز وهارليم يختارون أن يلقبوا أنفسهم بأمة الزولو" (Gilroy, 1987: 156). وفي عمل جيلروي الأخير، يدرس كيف يجمع زنوج الأطلسي – الاصطلاح الذي يطلقه على أفارقة الشتات- الزنوج القادمين من أفريقيا وأمريكا وجزر الكاريبي وأوروبا معا في ظل تاريخ طويل من الترابط الثقافي لتطوير تفسير بديل للحداثة.

وقد شغلت أطروحات جيلروي الدارسين المنشغلين بكيف تعززت صور الهوية الثقافية في السياقات الحواضرية. وأحد الدراسات الملفتة دراسة ستيف جونز (1988) لشباب الزنوج وثقافة البيض، التي تحتوي إثنوجرافية ثرية حول تشكيل هوية الشباب في برمنجهام. واللافت فيها بخاصة أسلوب طرح ثقافة الريجا مجالا للحوارات بين الشباب من البيض والزنوج، فهو يجادل بأنها:

أمر واضح في كل مكان في مؤسسات متعددة الأعراق وأماكن شغل وقت الفراغ المشتركة؛ وفي الشوارع، وحول آلة اللعب، وفي محلات بيع السمك المحلية، وفي الملاعب والمتنزهات، وذلك حقا من خلال جماعات الروك والريجا المعروفة في المنطقة.

.(ibid.: xiv)

ومؤخرا قام ليس باك (1996) بتحليل كيف تظهر هويات جديدة من الصور المختلطة من التعبير الثقافي والموسيقي. والأمر المهم في أطروحته ظهور مشهد فرقة الغابة في لندن كما يتضح في قوله:

تظهر فرقة الغابة حساسية الشتات التي توضح الأصول الجاماكية داخل ثقافة الهيب - هوب إلى جوار معاودة الدعم الثوري للتصورات القومية. فأفراد الفرقة من السود والبيض والآسيويين يدعون بأن موسيقاهم تنتمي انتماءً لا نظير له لبريطانيا، أو أن يدعون بشكل محدد أن الفرقة "لندنية" ... فالوطنية البازغة في الفرقة مثيرة لدهشة عامة بما يعني أن أصل المسألة راجع في طرف منه إلى قوة العنصرية في ثقافة راف، إلى جوار عنصرية سياسة الدخول للأندية اللندنية.

(ibid.: 234)

من الواضح جدا أن هذا العمل يواصل تأثره بمقاربة مركز الدراسات الثقافية للثقافة الفرعية، ولو من خلال سياسات متعددة الثقافات، بيد أن آخرين وجهوا سهام نقدهم صوب الفكر العام للمركز.

وتعتبر محاولة سارة ثورنتون (8 :1995) المتمثلة في دراسة حالة أندية الراف البريطانية أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات محاولة واضحة لطرح تحليل "بعد برمنجهامي" لثقافة الشباب بسبل عدة. وتعريفها لثقافات الأندية ينهض على فهم يقول بأن مرتادي الأندية يشكلون لأنفسهم "ثقافات تذوق"، أعانها على درس

دور "التمييز" في نطاقات ثلاثة: " الحقيقي مقابل المصطنع، الهيب مقابل "السائد"، السري مقابل المعلن" (Thornton, 1995: 3–4). فأطروحاتها تعتمد على نقاش بورديو (1986) للعلاقات الحاصلة بين الذائقة والبناء الاجتماعي وتجادل مجادلة فعالة بأن ثقافات الأندية تروج بالثقافات الفرعية بحيث تكون ثقافة الهيب هي السلعة الأساسية، وبذلك تتجاوز التقسيم البسيط ما بين قيام الثقافة السائدة بالدمج وعمل الثقافة الفرعية على المقاومة. ولأن اعتراضا مبهما قد يتساءل عن عدد أعضاء الثقافات الفرعية الشبابية يسمون أنشطتهم، تحذر المؤلفة من التعامل مع الخطابات الشبابية تعاملا سطحيا لأن أيديولوجيات الثقافات الفرعية ليست تفسيرات محايدة لأسلوب انتظام الأمور على أرض الواقع، بل هي أساليب لتخيل ما تكون عليه جماعاتهم الاجتماعية والجماعات الأخرى.

إن بناء التمييزات يعمل على إنشاء صور من التسلسل الهرمي الثقافي ويمكن أن يكون مبررا للخضوع. وليس من باب المصادفة أن التعابير التي يستخدمها مرتادو الأندية للتحقير من شأن الثقافة السائدة موسومة بطابع نوعي مفرط، من قبيل "موسيقى تكنو تراسي**Techno Tracy**" و"موسيقى هاندباج هاوس **handbag house**". وهي تؤكد فيما بعد على أن هذه العبارات لا ينبغي "خلطها بثقافة الرقص الفعلية لدى بنات الطبقة العاملة" حيث " يُظهر التمييز أمورا كثيرة حول القيم الثقافية والعالم الاجتماعي لمرتادي الأندية الأساسيين" (Thornton, 1997: 205) وواصلت الاقتباس من قولة بورديو (١٩٩٠: ١٣٢):"لا شيء يصنف شخصا ما إلا أسلوب تصنيف المرء من الجنسين لنفسه". فهذه الأنشطة توحي بأن ما يدعو للالتفات هو المناورة الممتثلة من أجل الحصول على مكانة بدلا من إيماءات التمرد البديلة والبروز المستمر للطبقية والتحيز النوعي في حياة الشباب.

والدراسة الأخرى لجمهور موسيقى البوب التي تمثل قطيعة مع مقاربة المركز هي دراسة ويندي فونارو (1997 ;1996) في تحليلها للتوزع المكاني الحاصل

في حفلات إندي جيجز indie gigs . وتتكون الدراسة من سوسيولوجيا مدرسة شيكاغو من خلال دراسة التموقع المكاني للحفلات ذات الحضور الكثيف مع الإفادة من إرفينج جوفمان (1963) في اهتمامه بالسلوكيات الحاصلة في الأماكن العامة من خلال إظهار كيف تنتظم التفاعلات الاجتماعية والتوزع المكاني وفق العمر. وهي تحدد ثلاث مناطق تظهر مرارا. المنطقة الأولى هي المقدمة. وهي المنطقة الملاصقة للمسرح والمليئة بكثافة كبيرة حيث يتم إليها القفز من مسرح الغناء وغيرها من صور الفعل المجنونة من قبيل "القفز بالمكان، وإثارة الضجيج، والرقص بعنف، وهز الرأس" (Fonarow, 1997:361). والمنطقة الثانية تبدأ من ربع الطريق الممتد خلفا إلى مكان الحفل وتمتد إلى خلفية منطقة السطح، وهي الأكثر ثباتا. وهنا يتم التعبير عن الإعجاب عبر "الذوق السمعي والانتباه الكامل للمؤديين" (1997: 366). بينما تقع المنطقة الثالثة في خلفية منطقة الحفلة وفيها يوجد البار في العادة. وهو ليس فقط المكان الذي يتحرك إليه المشاركون إذا لم ترق لهم الفرقة الموسيقية بل هي منطقة تجمع المحترفين لصناعة الموسيقى (الوكلاء، والمدراء، والصحافيون، والمروجون، والموسيقيون، وموظفو شركات التسجيل).

وترى المؤلفة أن الأفراد في كل منطقة يرجحون كفة منطقتهم ويسخرون من غيرها. فمثلا، وإن كان المحترفون[٦] على مسافة مكانية أبعد، فإن قربهم الاجتماعي يعني أنهم "يعلون من مشاهدتهم على مشاهدة "المراهنين"، والزبائن الدافعين، بالدخول إلى الفرقة" (1997: 367) في حين يدعي المعجبون من الشباب في المنطقة الأولى أن منطقتهم ذات جاذبية عاطفية كبيرة بينما يرون المناطق الأخرى مملة ورديئة. وإن عملها يبين أن جمهور الموسيقى ليسوا متجانسين، بالمعنى الذي تعنيه الثقافة الفرعية، لكنهم على الأحرى "مجموعة من المشاهدين المنظمين والمتخالفين" (ibid.: 368). وإن كانت دراسة فونارو وثورنتون تتقدم خطى هامة على مقاربة مركز الدراسات الثقافية، إلا أنهما تظلا ملتزمتين بتحليل أبعاد الفرجة في تعاطي موسيقى البوب، بالذات ما بين الشباب.

وفي السنوات الأخيرة توجد علامات على عدم الرضا المتزايد عن نكران "العادي" ومواصلة الولع بثقافة الشباب. فعلى سبيل المثال، يجادل هيسموندالج (2002) بطريقة مقنعة أن المقاربة المركزة على الشباب طال عمر فائدتها، ولكن يمكن تمييز ثلاث دراسات تحاول ربط استهلاك الموسيقى بإيقاعات الحياة اليومية . وتشمل دراسة كرافتس وآخرون (1993) وهي مجموعة من المقابلات بعنوان "موسيقاي"؛ ودراسة دينورا (2000) في تفسيره للموسيقى كوسيلة للتنظيم الاجتماعي في كتاب الموسيقى والحياة اليومية؛ ومناقشة بال (2000) لعلاقة أجهزة الووكمان بإضفاء الطابع الجمالي على الخبرة الحضرية في كتاب (ضجة خارج المدينة). وبالمثل ناقش كل من كارابين ولونجارست (2002) ضرورة الالتفات إلى العلاقة الدينامية بين المألوف والشاذ في الأبحاث القادمة حول الاستهلاك في الحياة اليومية لتجاوز التفسيرات الجزئية والانتقائية للممارسات الثقافية.

إن بعض هذه القضايا موضع دراسة في مجموعة المقالات المحررة في كتاب آندي بينيت وكيث كان-هاريس (2004) المعنون باسم ما بعد الثقافة الفرعية، لكن كما يوحي العنوان الفرعي له: دراسات نقدية في ثقافة الشباب المعاصر، يظل الاهتمام منصبا على الشباب وبذلك يجري إغفال طرق تعاطي موسيقى البوب خارج نطاق الممارسة الثقافية للشباب. وإلى جوار ذلك، هناك "افتراض مستمر يقول بميل الفتاة أو الولد من أصحاب الأجساد الملفتة على نحو يدعو للتفاخر إلى مقاومة الثقافة السائدة أكثر من لو كانوا، إن جاز القول، ميالين للانضمام لمنظمة سياسية راديكالية أو الذهاب إلى الحضور بين يدي جوقة من المرتلين" **(frith, 2004:176)**. والواضح هو حاجة مجال دراسات الثقافة الفرعية إلى مزيد من المراجعة عما جرى، وإن كانت التفسيرات الإثنوجرافية لأحوال جمهور الموسيقى تمدنا بألوان من التفسير التأويلي المعقد، نجدها تغض الطرف عن وضع نتائجها في السياق العام للعلاقات المادية للسلطة. وفي جوانب مهمة، تعكس هذه المصاعب المشكلات المناقشة للتو فيما يتصل بالصراع الحاصل بين مقاربة الاقتصاد السياسي للثقافة ومقاربة الدراسات الثقافية لها.

خاتمة

حدد الفصل الحالي عددا من المقاربات المختلفة في التحليل الثقافي لموسيقى البوب. حتى ما كاد ينبش سطح مجال بحثي حيوي وديناميي. ورغمه، كما سوف نرى ذلك واضحا، فضل الكتاب التركيز على جوانب محددة في الإنتاج الموسيقي، والدلالة النصية، أو الاستهلاك داخل الثقافة الفرعية على حساب تفصيل القول في العلاقات الحاصلة بينها. ولعل إطار "الإنتاج-النص-الاستهلاك" ينظر إليه الآن كأساس تعريفي منظم لأدبيات الموضوع ونجد نسخا منه في أغلب النقاشات الأخيرة بشأن مادة الموضوع **(Longhurst, 1995; Negus, 1996; Shuker, 2001)**. فعلى سبيل المثال، هناك من يجادل بأن "نصوص موسيقى البوب يمكن تحليلها كسلع تجارية منتجة مؤسسيا تعمل عمل المنتجات الثقافية المحملة بالمعاني التي يتعاطى معها المعجبون والجماهير فيما بعد ويشرعون في تفسيرها" **(Herman et al., 1998: 4)**. ومع ذلك، فإن الجمع بين مجالات التحليل الثلاثة يطرح المشكلات، ففي حين يدرك فيه أغلب المؤلفين في المجال الترابط الحاصل بين طرفي الإنتاج والاستهلاك، نجد قلة قليلة منهم سعوا للتنظير للعمليات المعقدة التي تتكثف في ظل تكاتف الطرفين واهتموا بالوقوف على كيفية تكاتفهما.

وقد بينت الكثير من الكتب في تعليقها على المشكلة ضرورة الجمع بين أكثر من مقاربة لطرح حل مرضٍ لها. ومع ذلك، كما أوضح الفصل الحالي، يوجد خلاف عميق واختلافات أساسية حول طريقة مقاربة نفس الموضوع مما يقوض أي محاولة للمؤالفة الدقيقة بين المواقف المتعارضة. ورغم ذلك، يوجد نقاط كافية للتلاقي يمكن أن تفتح دربا للحوار بين المواقف المتنافسة. ولقد حاولت دراستان في هذا السبيل، للجمع بين تقليدين مختلفين، دراسة جودوين(**1993**) حول شركة م.ت.ف **MTV** ودراسة دو جيه وآخرون (**1997**) حول آلة الووكمان من ماركة سوني – إلا أنهما اقتصرا على تحليل وسيط بعينه كنافذة لبحث تعقيدات الممارسة

الثقافية. ولعل قلة سينتابهم الشك في أن الأصوات والأساليب والصور المحيطة بموسيقى البوب لابد أن توضع في سياق تاريخي واقتصادي. وبالطبع، ليست المشكلة في الحفاظ على المنتج والنص والاستهلاك مختلفة عن بعضها على نحو مصطنع، بل في الجمع بينها في توليفة مقنعة تدرك أن لا التركيز على العمليات الصغرى للاستهلاك والحياة اليومية - ولا على السياقات العامة للإنتاج والتحليل الموسيقي- هو القادر على الإمساك بالمعاني الثرية التي تنطوي عليها موسيقى البوب، فلابد أن يتوجه البحث في النظرية الثقافية مستقبلا صوب تلك الغاية الهادفة للجمع بين العناصر الثلاثة.

هـــــوامــــش

(١) المثال على هذا يقدمه كوستيللو نفسه في تعليقه على غلاف أسطوانة ألبومه المعنون بـ" كن سعيدا!!" (١٩٨٠/٢٠٠٣) حيث يوضح أن أغنية "العالم الأسود والأبيض " تمضي على غرار " الأسلوب السردي لأغنية راي ديفيز في حين اعتمد الشريط الأخير على نمط طبل بيت توماس الذي يدين بدوره إلى أسلوب فرقة "أعمال ضئيلة" الذي وظفته في أغنية "بارد، بارد، بارد". وقد أدى هذا الإلهام بأحد المراجعين للتبرم من أن هذه التفصيلة " لم تضف جديدا للمتعة الخالصة للأغنية مما يفقدها ثراءها" (wilde,2003:133).

(٢) إن سيمون فريث يبالغ في التعبير عن تأثير بينيامين. وربما يعتبر جرامشي (1971) هو صاحب الفضل الكبير على دراسات الثقافة الفرعية للشباب (Carrabine and Longhurst, 1999:126–7). ومع ذلك، للنقاش الذي دار بين أدورنو وبينيامين تأثيره الكبير على النظرية الثقافية بعامة حتى الآن.

(٣) تشمل الشركات الكبرى الستة : مجموعة بيرتلزمان، وموسيقى إيمي، وشركة مكا MCA للتسلية الموسيقية، وتسجيلات بولي جرام، و سوني وشركة وارنر (McDonald, 1999: 94). وجميعها أفرع لشركات أخرى كبرى من الشركات متعددة الجنسيات بمكاتبها الرئيسية في بريطانيا (إيمي) وألمانيا (مجموعة بيرتلزمان) واليابان (سوني ومكا) وهولندا (بولي جرام) والولايات المتحدة (وارنر). ومنذ نشوء شركة تايم وارنر ميرجر في عام ١٩٨٩، كانت مجموعة بيرتلزمان أكبر شركة ميديا، رغم شهرتها الضعيفة (Negus, 1992: 2). وقد شهدت السنوات الأخيرة رواجا لإشاعات حول حالات الاندماج والاستحواذ في مجال صناعة الترفيه في رد فعل على مخاوف القرصنة الرقمية (بداية من نسخ الأسطوانات ونهج المشاركة في الملفات على الإنترنت)، والتراجع الفعلي في المبيعات وقيام المحال التجارية الكبرى التي تقدم خصومات كبيرة على المجموعة القليلة من ألبومات تشارت ومور. ومع حلول عام ١٩٩٦، ظهر مصطلح "فنان أزدا" Asda لوصف المحققين لأرباح هائلة مثل ماريا كاري وفرقة لايتهاوس فاميلي، وذلك على يد أهل الصناعة الذين "جرى تشجيعهم على

التوقيع على عروض المحال التجارية الأكثر محافظة" (Cavanagh, 2001: 683). ومع ذلك، فإن الأرقام التي أصدرتها شركة الصوتيات البريطانية تبين أن مبيعات الألبومات التي بلغت ٢٢٨,٣ مليون في نهاية يونيو ٢٠٠٣- بزيادة بنسبة ثلاثة بالمائة عن عام ٢٠٠٢ وكانت هي السنة الخامسة على التوالي التي وصلت فيها نسبة المبيعات إلى ٢٠٠ مليون في المملكة المتحدة (ترد البيانات كاملة على الموقع:

http://www.guardian.co.uk/arts/netmusic/story/0,13368,1020971,00.html

وقد تم الإطلاع عليها في ٢٤ من سبتمبر ٢٠٠٣) ومن الواضح أن النجاح المتواصل لمبيعات الألبومات يتحدى الصورة القاتمة بين أهل الصناعة عن العصر الرقمي ويبين إغفالهم المستمر لما يحصل من استخدام للتسجيلات. ومثلما كان حال الذين يمارسون تسجيل الشرائط من منازلهم في السبعينات والثمانينات، نجد "ناسخي الأسطوانات" أكثر لا المعجبين الذين يتداولون نسخا غير قانونية بين مجموعة صغيرة من المتحمسين. وهذه المجموعة يواصلون بيع كثير من الألبومات أكثر من غيرهم!.

(٤) والخوف الأكبر"ليس من عدم بيع الشرائط الموسيقية بل ألا تنال النجاح" (Frith, 1983: 102، والتأكيد في الأصل).

(٥) ويمثل كتاب تسييس الأزمة المؤلف جماعيا (Hall et al., 1978) نقاشا تفصيليا حيث يبحث الخوف الأخلاقي الذي تطور في بريطانيا ببداية السبعينيات حول ظاهرة البلطجة ويبين كيف يصبح الشباب الأسود ضحية لكل القلاقل الاجتماعية الناجمة عن تغيرات لحقت بمجتمع ثري لكنه غير مستقر.

(٦) وتعرض فنارو (1996, 1997) لعدد من الرؤى حول نظام معقد وهرمي لمؤشرات المكانة في جماعة جيجز. فعلى سبيل المثال يوجد نظام لمرور الضيوف (الضيف، ما بعد الحفلة، الصور، الدخول الكلي، الشريحة)، وكل منها يمثل مستوى مختلف للدخول والمكانة. علاوة على ذلك، أينما حرك أحدهم يديه دلل على مكانته - " فمن يترك يديه في الهواء الطلق يعتبر ذلك دليلا على كونه مبتدءا"، بينما يلجأ المحترفون إلى "إخفاء أياديهم بحذر في ستراتهم أو في الجيب الخلفي"(Fonarow, 1997: 367) .

المراجـــــع

Adorno, T. ([1941] 1990) 'On popular music', in S. Frith and A. Goodwin (eds) On Record.London: Routledge.

Adorno, T. (1976) Introduction to the Sociology of Music. New York: Seabury Press.

Adorno,T. (1991) The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture, London: Routledge

Back, L. (1996) New Ethnicities and Urban Culture: Racisms and Multiculture in Young Lives. London: UCL Press.

Barthes,R. (1957/1993) Mythologies, London: Village.

Barthes, R. (1977a) Image–Music–Text. London: Fontana.

Barthes, R. ([1977b] 1990) 'The grain of the voice', in S. Frith and A. Goodwin (eds) On Record.London: Routledge.

Becker, H. (1963) Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance. New York: Free Press.

Becker, H. (1982) Art Worlds. Berkeley, CA: University of California Press.

Benjamin, W. ([1936] 1973) 'The work of art in the age of Mechanical Reproduction', in

Illuminations. London: Fontana.

Bennett, A. and Kahn-Harris, K. (2004) After Subculture: Critical Studies in Contemporary Youth Culture. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Born, G. (1993) 'Against negation, for a politics of cultural production: Adorno, aesthetics, the social', Screen, 34 (3), 223–42.

Born, G. (1995) Rationalizing Culture. Berkeley, CA: University of California Press.

Bourdieu, P. (1986) Distinction: A Social Critique of the Social Judgement of Taste. London: Routledge.

Bourdieu, P. (1990) In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology. Cambridge: Polity.

Bourdieu, P. (1993a) The Field of Cultural Production. Cambridge: Polity.

Bourdieu, P. ([1993b] 2003) 'But who created the creators', in J. Tanner, (ed.) The Sociology of Art: A Reader. London: Routledge.

Bourdieu, P. (1996) The Rules of Art. Cambridge: Polity.

Brackett, D. (2002) '(In search of) musical meaning: genres, categories and crossover', in

D. Hesmondhalgh and K. Negus (eds) Popular Music Studies. London: Arnold.

Bull, M. (2000) Sounding Out the City. Oxford: Berg.

Buxton, D. (1983) 'Rock music, the star system, and the rise of consumerism', in S. Frith and A. Goodwin (eds) On Record. London: Routledge.

Carrabine, E. and Longhurst, B. (1999) 'Mosaics of omnivorousness: suburban youth and
popular music', New Formations, 38: 125–40.
Carrabine, E. and Longhurst, B. (2002) 'Consuming the car: anticipation, use and meaning in contemporary youth culture', Sociological Review, 50 (2): 181–96.
Cavanagh, D. (2001) The Creation Records Story: My Magpie Eyes are Hungry for the Prize. London: Virgin.
Chapple, S. and Garafalo, R. (1977) Rock 'n' Roll is Here to Pay: The History and Politics of the Music Industry. Chicago: Nelson Hall.
Clarke, G. ([1981]1997) 'Defending ski-jumpers: a critique of theories of youth subcultures', in K. Gelder and S. Thornton (eds) The Subcultures Reader. London: Routledge.
Clarke, J., Hall, S. Jefferson, T. and Roberts, B. (1976) 'Subcultures, cultures and class', in S. Hall and T. Jefferson (eds) Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain. London: Routledge.
Cohen, P. (1972) 'Subcultural conflict and working class community', Working Papers in Cultural Studies, 2, Spring: 5–52.
Crafts, S., Cavicchi, D. Keil, C. and the Music in Daily Life Project (1993) My Music. London: Wesleyan University Press.
DeNora, T. (2000) Music in Every Life. Cambridge: Cambridge University Press.

Derrida, J. (1976) Of Grammatology. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Du Gay, P., Hall, S., Janes, L., Mackay, H. and Negus, K. (1997) Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman. London: Sage.

Dyer, R. (1982) Stars. London: British Film Institute.

Dyer, R. (1991) 'A star is born and the construction of authenticity', in C. Gledhill (ed.) Stardom: Industry of Desire. London: Routledge.

Eliot, M. (1989) Rockonomics: The Money Behind the Music. New York: Franklin Watts.

Fonarow, W. (1996) 'Spatial distribution and participation in British contemporary musical performances', Issues in Applied Linguistics, 7 (1): 33–43.

Fonarow, W. (1997) 'The spatial organization of the indie music gig', in K. Gelder and

S. Thornton (eds) The Subcultures Reader. London: Routledge.

Frith, S. (1983) Sound Effects: Youth, Leisure and the Politics of Rock. London: Constable.

Frith, S. ([1985] 1990) 'Afterthoughts', in S. Frith and A. Goodwin (eds) On Record. London: Routledge.

Frith, S. (1988) 'Why Do Songs Have Words', in Music for Pleasure: Essays in the Sociology of Pop, Cambridge: Polity.

Frith, S. (1996) Performing Rites: On the Value of Popular Music. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Frith, S. (2004) 'Afterword', in A. Bennett and K. Kahn-Harris After Subculture: Critical Studies in Contemporary Youth Culture. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Frith, S. and McRobbie, A. ([1978] 1990) 'Rock and sexuality', in S. Frith and A. Goodwin (eds) On Record. London: Routledge.

Garnham, N. (1990) 'Public policy and the culture industries', in Capitalism and Communication: Global Culture and the Economics of Communication. London: Sage.

Gendron, B. (1986) 'Theodor Adorno meets the cadillacs', in T. Modleski (ed.) Studies in

Entertainment: Critical Approaches to Mass Culture. Bloomington: Indiana University Press.

George, N. (1988) The Death of Rhythm and Blues. London: Omnibus Press.

Gilroy, P. (1987) There Ain't No Black in the Union Jack. London: Hutchinson

Gilroy, P. (1993) The Black Atlantic: Modernity and Double Consciouness. London: Verso.

Goddard, S. (2002) The Smiths: Songs That Saved Your Life. London: Reynolds and Hearn Ltd.

Goffman, E. (1963) Behavior in Public Places. New York: Free Press.

Goodman, F. (1997) The Mansion on the Hill: Dylan, Young, Geffen, Springsteen and the Head-On Collision of Rock and Commerce. New York: Time Books.

Goodwin, A. (1993) Dancing in the Distraction Factory: Music Television and Popular Culture.
London: Routledge.
Gramsci, A. (1971) Selections from the Prison Notebooks. London: Lawrence and Wishart.
Hall, S. and Jefferson, T. (eds) (1976) Resistance Through Rituals: Youth Sub-Cultures in Post-War Britain. London: Hutchinson.
Hall, S. Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J. and Roberts, R. (1978) Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order, London: Macmillan.
Harker, D. (1980) One for the Money: Politics and Popular Music. London: Hutchinson.
Harker, D. (1997) 'The wonderful world of IFPI: music industry rhetoric, the critics and the classical Marxist critique', Popular Music, 16 (1): 45–79.
Hebdige, D. (1979) Subculture: The Meaning of Style. London: Methven.
Herman, A., Swiss, T. and Sloop, J. (1998) 'Mapping the beat: spaces of noise and places of music', in T. Swiss, J. Sloop and A. Herman (eds) Mapping the Beat: Popular Music and Contemporary Theory. Oxford: Blackwell.
Hesmondhalgh, D. (1998) 'The British dance music industry: a case study of independent cultural production', British Journal of Sociology. 49 (2): 234–51.

Hesmondhalgh, D. (1999) 'Indie: the institutional politics and aesthetics of a popular music genre', Cultural Studies, 13(1): 34–61.

Hesmondhalgh, D. (2002) 'Popular music audiences and everyday life', in D. Hesmondhalgh and K. Negus (eds) Popular Music Studies. London: Arnold.

Hesmondhalgh, D. and Negus K. (eds) (2002) Popular Music Studies. London: Arnold.

Huq, R. (2002) 'Raving not drowning: authenticity, pleasure and politics in the electronic dance scene', in D. Hesmondhalgh and K. Negus (eds) Popular Music Studies. London: Arnold

Jones, S. (1988) Black Youth, White Culture: The Reggae Tradition from JA to UK. London: Macmillan.

Klein, N. (2000) No Logo. London: Flamingo.

Lévi-Strauss, C. (1966) The Savage Mind. London: Weidenfield and Nicholson.

Longhurst, B. (1995) Popular Music and Society. Cambridge: Polity.

McDonald, P. (1999) 'The music industry', in J. Stokes and A. Reading (eds) The Media in Britain: Current Debates and Developments. London: Macmillan.

McRobbie, A. ([1980] 1990) 'Settling accounts with subcultures: a feminist critique', in S. Frith and A. Goodwin (eds) On Record. London: Routledge.

McRobbie, A. (1984) 'Dance and social fantasy', in A. McRobbie and M. Nava (eds) Gender and Generation. London: Macmillan.

McRobbie, A. (1994) Postmodernism and Popular Culture. London: Routledge.

McRobbie, A. and Garber, J. (1976) 'Girls and subcultures', in S. Hall and T. Jefferson (eds) Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain. London: Hutchinson.

Melechi, A. (1993) 'The ecstasy of disappearance', in S. Redhead (ed.) Rave Off: Politics and Deviance in Contemporary Youth Culture. Aldershot: Avebury.

Miles, S. (1998) Consumerism – as a Way of Life. London: Sage.

Mulholland, G. (2002) This is Uncool: The 500 Greatest Singles since Punk and Disco. London: Cassell Illustrated.

Negus, K. (1992) Producing Pop: Culture and Conflict in the Popular Music Industry. London: Arnold.

Negus, K. (1996) Popular Music in Theory. Cambridge: Polity.

Negus, K. (1999) Music Genres and Corporate Cultures. London: Routledge.

Paddison, M. (1993) Adorno's Aesthetics of Music. Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, T. (1994) Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America. Hanover: Wesleyan University Press.

Shuker, R. (2001) Understanding Popular Music. London: Routledge.

Straw, W. (1991) 'Systems of articulation, logics of change: communities and scenes in popular music' Cultural Studies, 5 (3): 368–88.

Straw, W. (2002) 'Value and velocity: the 12-inch single as medium and artefact', in
D. Hesmondhalgh and K. Negus (eds) Popular Music Studies. London: Arnold.
Tanner, J. (2003) 'The social production of art', in J. Tanner (ed.) The Sociology of Art: A Reader. London: Routledge.
Thornton, S. (1995) Club Cultures: Music, Media and Subcultural Capital. Cambridge: Polity Press.
Thornton, S. (1997) 'The social logic of subcultural capital', in K. Gelder, and S. Thornton (eds) The Subcultures Reader. London: Routledge.
Toynbee, J. (2000) Making Popular Music: Musicians, Creativity and Institutions. London: Arnold.
Van Leeuwen, T. (1999) Speech, Music and Sound. Basingstoke: Macmillan.
Wallis, R. and Malm, K. (1984) Big Sounds from Small Countries. London: Constable.
Walser, R. (1993) Running with the Devil. Hanover: Wesleyan University Press.
Whiteley, S. (2000) Women and Popular Music: Sexuality, Identity and Subjectivity. London: Routledge.
Wilde, J. (2003) 'High fidelity', Uncut, 77, Oct: 132–3.
Williams (1983) Keywords: A Vocabulary of Culture and Society, 2nd edn. London. Fontana.
Willis, P. (1978) Profane Culture. London: Routledge and Kegan Paul.

الفصل الثالث عشر

المواطنة الثقافية

قضايا النزعة الاستهلاكية والاستهلاك والسياسة

نيك ستيفنسون

تطورت فكرة المواطنة الثقافية بالتدريج في حقل من الاهتمامات المتداخلة يسعى لوضع القيم المعيارية في المجال الثقافي. والقضية المحورية في المواطنة الثقافية هي كيف يؤثر عمل الثقافة على أفكار العدالة والاختلاف في عالم ما بعد الحداثة والقوميات؟. وبالمثل، تضم هذه الأفكار بدورها رؤى للسلطة الثقافية وإمكانية المقاومة والتوزيع غير المتعادل للموارد الثقافية والمادية ومحاولات التوفيق بين قضايا المجتمع ومسألتي التعددية والاختلاف. فالمواطنة الثقافية تميز حقلا للبحث متعدد التخصصات بما فيه من مساهمات أساسية وافدة من علم الاجتماع والنظرية السياسية والدراسات الثقافية والجغرافيا، ولعل التطورات الحديثة جمعت بين أسئلة ومناقشات منفصلة سلفا انفصالا زائفا بسبل جديدة وملفتة. وإنني هنا أناقش ما سأسميه المواطنة الثقافية "العامة" في ضوء سياقات النزعة الاستهلاكية والاستهلاك والسياسة الثقافية. ولو أردنا فهم جدوى قيمتي العدالة ونيل الاعتراف في المجال الثقافي، فلابد في هذا الصدد من ترسيخها في تلك السياقات، وفي حين يتم تناول قضايا المواطنة الثقافية بسبل أخرى، فإننا اخترناها، فارضين ارتباطها ببعض الشواغل المحورية في علم الاجتماع والدراسات الثقافية.

المواطنة الثقافية

ولقد انشغل ت.م.مارشال كما هو معروف (1949؛ ومعاد طبعه في Marshall and Bottomore 1992) بالتطور التاريخي للحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية في سياق الأمة البريطانية. وهو يلفت النظر إلى التعارض بين الرأسمالية والطبقية من طرف وما تنطوي عليه المواطنة العامة من مبدأ المساواة. هذه الرؤية للمواطنة تكاد أن تكون مدهشة، حيث أن صاحبها كان يكتب قبل نهاية الحرب العالمية الثانية مباشرة، في زمن سيطرت فيه الطبقية على تشكيل الهوية والصراعات الاجتماعية. فنهضت أبعاد المواطنة عنده على عوامل قيام دولة الرفاه، واحتمال التوظيف الكامل للرجال، ونشوء الأسرة النووية، وسيادة الدولة القومية، والفصل بين ثقافة النخبة المتعلمة وثقافة الجماهير الشعبية. وقد سعى باحثون في درب معاودة التعريف بالمواطنة، فأعادت دراسات المواطنة إحياء فكرة المجتمع السياسي التي تقف على خلاف مع الحتمية الاقتصادية عند اليسار وفردية السوق عند اليمين (Ignatieff 1991). ومنذ الثمانينيات كانت المواطنة بؤرة اهتمام سلسلة من النقاشات تتصل بدور الحركات الاجتماعية الجديدة (Stevenson 2001)، والرفاه الاجتماعي(Roche 1992)، والنسوية (Lister 1997) وقضايا عامة حول الالتزام والمسئولية الاجتماعية (Dahrendorf 1994). ولذلك يبحث التنظير الحالي لمفهوم المواطنة عن إضفاء الطابع الأخلاقي على النقاشات السياسية في سبيل ناقد لليبرالية المستندة إلى الحقوق، وتجزيئية سوق اليمين الجديد وعبثية اليسار (Kymlicka and Norman 1994).

والشاغل هنا ليس فحسب بسياسات الممكن، بل وكذلك البحث في قضايا العدالة في ظروف غير مفضلة، فهناك انشغال متنامي داخل أدبيات الموضوع بضرورة مراجعة أفكار المواطنة بسبب من تأثير القضايا الثقافية. وقد جادل كثير من الباحثين بأن الإطار النظري الذي انطلق منه مارشال يفتقد إلى فهم صراعات

الهوية وأبعاد العولمة التي تعيد تشكيل عملية المواطنة (Turner 1994;Isin and Wood 1999). إذ لابد من تطبيق دعاوى المواطنة في سياق سياسي وصفته نانسي فرازر (1997) بدقة بسياق ما بعد الاشتراكية. فقد أصبحت المواطنة قوة تقدمية في مواجهة سقوط الاشتراكية باعتبارها بديلاً موضع ثقة، وانبعاث الليبرالية الاقتصادية، والنضال المعزز من أجل الاعتراف والاختلاف من طرف أقلية المجتمعات.

بيد أن مناقشة منهج تحقيق المشاركة الواسعة في القضايا ذات الاهتمام العام هو لب تحليلنا هنا، فكما تجادل روث ليستر (1997) لابد من تدعيم التصور الليبرالي للمواطنة عند مارشال بفضل إصرار التصور الجمهوري على المشاركة في العملية السياسية. ويرى رايموند ويليامز (1962) أن هذا هو السبيل لتحقيق ديموقراطية تشاركية وتربوية أصيلة. والمواطنة الثقافية، كنقيض للفهم السائد للمواطنة، ينبغي أن تنشغل بأمرين: التوصل لبعض الحقوق وفرصة جعل صوتك مسموعا، ومعرفة أن المجتمع سوف ينصت لك. فكما يذهب كوهين وآراتو (1997) فإن الديموقراطية يتم الحفاظ عليها بالمؤسسات والإجراءات الرسمية، وببناء مجتمع مدني فعال وتواصلي. وهنا لحقوق التواصل والحوار أولوية ضرورية على غيرها من الحقوق الاجتماعية والاقتصادية. وإذا كانت الماركسية انتقدت المجتمعات الرأسمالية لبنائها حقوق الطبقة البرجوازية وأن الليبرالية سعت إلى أن تظل جاهلة لما يتعلق بخيارات المواطنين لأسلوب العيش، فإن السياسة الناهضة على مجتمع مدني تواصلي تأخذنا إلى مسار مختلف. وينبغي على المجتمع المدني أن يضفي المؤسسية على ممارسة التواصل الديموقراطي يوميا؛ ولذلك فإن سياسات المواطنة الثقافية معنية بكيفية قيامنا بغرس صور المشاركة الحرة والعادلة في العمليات والمؤسسات السياسية والثقافية. وبالنسبة لهابرماس (1990) تنهض فكرة أخلاقيات الخطاب حول أن صوابية وعدالة المعايير التي نتمسك بها مرهون بقدرتنا على تقديم الأسباب المقنعة. وفي المقابل، تعتبر هذه المعايير صحيحة إن اكتسبت رضا

الآخرين في مجتمع مشترك، فيصبح السؤال الثقافي والسياسي هنا هو كيف الوصول إلى تعريفات وممارسات وتصورات كوزموبوليتانية أصيلة للمجال العام؟

إن التعريف المؤسسي للمجتمع المدني (المكون غالبا من تنظيمات مستقلة نسبيا كالكنائس والنقابات والمدارس والإعلام) ليس كافيا مع ذلك. وتحليل هابرماس القابل للجدل لمفهوم المواطنة يتوقف عن بحث سبل بناء المجتمع المدني تاريخيا وثقافيا. إذ بينما يؤكد حقا على الأهمية المعيارية لفرض حقوق التضامن المدني، نجده يدرك الأبعاد الثقافية لما يسميه "الوعي الكوزموبوليتاني"(Habermas2001:112). ولعل مصدر قوة الدراسات الثقافية وما بعد البنيوية في قدرتها على إلقاء الضوء على الطرق التي يصبح بها المجتمع المدني منظما عبر التعددية والخطابات المتعادية أحيانا(Mouffe 1993).علاوة على ذلك فإن التصورات الثقافية للمواطنة متعلقة بعمليات شكلية، مثل من له حق التصويت والحفاظ على المجتمع المدني الفعال، بل وبتحديد أي الممارسات الثقافية يتم دمجها وأيها تهمش، كما تنشغل بمن يُسكت ويهمش ويقولب ويُخفى. فكما يرد لدى ريناتو روزالدو(1999:260) تتعلق المواطنة الثقافية "بمن يحتاج إلى أن يُرى ويُسمع ويَنتمي". وما يصبح محددا للمفهوم هنا هو المطالبة بالاعتراف وبالاختلاف والاحترام الثقافي. وإذا كانت الليبرالية تدرك عامة أن المجتمع السياسي قد يزرع عدم الاحترام بصور من سوء المعاملة العملية (التعذيب أو الاغتصاب) وكبح الحقوق الرسمية (المدنية والسياسية والاجتماعية)، فإن أفكار المواطنة الثقافية تشير إلى أهمية التراتب الهرمي وعدم الاحترام، فالمواطنة الثقافية معنية "بدرجة تقدير الذات المتحققة بحسب أسلوب تحقق الذات في أفق ثقافي موروث بالمجتمع"(Honneth 1995:134). والمسألة لدي هي تحديد كيف نوازن مطلبي العدالة ونيل الاعتراف في سياق الثقافات العامة والتجارية المعاصرة. إنني الآن أسعى لتتبع هذه القضايا لبحث السبل التي سعت بها النزعة الاستهلاكية والاستهلاك إعمال تصوراتنا عن المواطنة مرة أخرى.

الثقافة الاستهلاكية وموت المواطنة

أسعى في هذا الجزء إلى تناول العلاقة بين النزعة الاستهلاكية والمواطنة. وبذلك أود أن أضيف وأُنشئ علاقة أشد تعقيدا بين هذين المصطلحين على غير ما هو متاح حاليا. فنحن في حاجة لتجنب تقسيم النقاش بين منظورين سائدين في أدبيات الموضوع: المنظور الأول يقول بالدور التقويضي للنزعة الاستهلاكية لممارسة المواطنة، وتفترض حجج المنظور أن الحظوظ المنهارة للنظم الديموقراطية الغربية مرتبطة بثقافة "الرضا" الحاصل بين أبناء الطبقة الوسطى، وألا تغرق الثقافة السياسية والجمالية الجوهرية تحت مياه النزعة التجارية المركَّبة. والحجة هنا أن ممارسات المشاركة الديموقراطية قد حلَّ محلها زيارات إلى الأسواق التجارية، والتنقل بين القنوات التلفازية وثقافة التفاعل المحايد الموجودة على الشبكة. وكما سنرى، لهذه الرؤية منطق مقنع لكنها تغفل عن السبل التي تغيرت بها ممارسة المواطنة في المجتمعات المعاصرة. والرؤية الأخرى التي أهدف إلى العناية بها هنا، هي أن النزعة الاستهلاكية أساس جديد لممارسة المواطنة غير المقدرة بشكل كبير من قبل الأحزاب السياسية السائدة وأطر التحليل التقليدية للغاية. هذه الرؤية ستجادل بأن ذيوع النزعة الاستهلاكية بين الناس العاديين يعبر عن ثورة ديموقراطية شعبية تنتظر الحدوث. مرة أخرى، تفتح هذه الرؤية أبعادا ملفتة داخل النقاش، إلا أنها مقدرة على نحو غير كاف لسبل تقويض المجتمعات الاستهلاكية لمطلب العدالة، وطرحي هو عدم حاجتنا للخيار بين المنظورين.

ولقد حدد الناقد الاجتماعي الأمريكي دانيال بيل (1976) بعض التناقضات والتحولات التاريخية والثقافية أدت إلى نشوء المجتمع الاستهلاكي. ولعل التناقض الأكثر وضوحا داخل الرأسمالية اليوم هو انشقاق البنية الاقتصادية (القائمة على الكفاءة والعقلانية الوظيفية) والمجال الثقافي (الدائر حول وجهة النظر الجمالية

وطلب أساليب حياة متعددة). ويجادل بيل بأن الرأسمالية قائمة على ثقافة الانضباط الذاتي والعمل الشاق التي أصبحت موضع معارضة من جهة الحركات الحداثية الطليعية التي بثت الرغبة في المشاعر الجديدة والمضادة للبرجوازية بعامة. فثقافة الحداثة توجهها مبادئ تجريب سبل العيش والإبداع التي سعت لنقد الطبيعة الحصرية للثقافة العامة للرأسمالية. وبالنسبة لبيل توجد روابط واضحة بين ثقافة أشد ميلا للروح التعبيرية التي تشجع عليها بالأساس الحركات الفنية وما يسميه هو بـ"الأخلاق الاستهلاكية". واليوم تشكل ثقافة الطليعة الحداثية، وفق هذه القراءة، ثقافة الطبقة البرجوازية ولا تعارضها، فقد انتهت الحرب المشتعلة بين ثقافة التعبير عن الذات ومبادئ العمل الشاق المحافظة، كما انزاحت مثاليات الأخلاق البروستانتية (الإدخار والاجتهاد والاقتصاد) من خلال تطبيق السوق الحرة والاحتفاء بحريات المستهلك الجديدة. وقد اعتمد ظهور الثقافة الاستهلاكية على انزياح أشكال السيطرة الذاتية في المجتمعات الصغيرة ذات الطابع التجاري الضعيف، كما أن الرأسمالية الجديدة، الناهضة على أكتاف التسويق واسع المدي، وارتفاع مستويات العيش واتساع نطاق الديون والقروض، قد قامت بالقضاء على القدرة على إرجاء الإشباع وإحلال نزعة الانغماس في المتعة محلها.

إن المؤلف المعاصر الذي وسع هذه النقاشات إلى أقصى مدى هو زيجمونت بومان. وبالنسبة له (1998)، انتقلنا من مجتمع الإنتاج إلى مجتمع الاستهلاك. ويعرف مجتمع الإنتاج من خلال عوامل طلب الرأسمالية لقوة عمال كبيرة، الاحتياط الجمعي، تحقيق الأمن بفضل دولة الرفاه، وجود ضوابط أخلاق العمل، والعناية الجمعية بالفقراء. وتحت قانون المجتمع الاستهلاكي، مع ذلك، تقوضت واجبات المواطنة وضوابط العمل مع رغبة المستهلكين في بناء خيارات فردية داخل السوق، فالمستهلك يسهل إمتاعه ويمل بسرعة والتزاماته الجوهرية قليلة ويثمن عاليا الخيار الفردي فوق أي شيء آخر. فهو، بلغة المواطنة، توجهه الجماليات بدلا من الأخلاقيات، وليس معنيا كل العناية بالأيديولوجيا السياسية كعنايته بالحق الفردي "في

التمتع، وليس واجب العناء" (Bauman 1998: 31). وبذلك يضحى مبدأ العمل على التشبع بكافة صنوف المتع الممكنة هو المبدأ السائد، أو ما أسماه كاستورياديوس (1997) بالمخيال الاجتماعي بين هؤلاء الذين لم يستبعدوا حاليا من سوق العمل. وتصبح لغة المواطنة وواجباتها، في هذا السياق، مجتاحة تحت سنابك منطق الإغراء لا منطق الانضباط الخاص بالمجتمع الاستهلاكي.

وبشكل حاسم، يصبح دعم دولة الرفاه متوقفا مع خصخصة التأمين الفردي، ورفض دفع الضرائب المرتفعة، والتجريم التدريجي للفقراء. ولعل تقويض العمل بالسياسة للغالبية العظمى من المجتمع، هؤلاء الذي يعيشون تحت ظرف التمتع بالمشاركة في الاستهلاك، قد قام بتحويل "الفقراء" إلى "آخر" جديد في المجتمع. ورغم وجود "كارنفالات الإحسان" العرضية (المشاهدة من خلال الاستغاثات الجماهيرية)، أصبح الفقير باستمرار بمنأى عن الأنظار ومشيطن داخل ثقافتنا. ففي عصر الرأسمالية المرنة، لم يمثل الفقراء جيش العمالة الاحتياطي وينظر إليهم على النحو الأفضل باعتبارها فضلات المجتمع الاستهلاكي. فنحن نعيش في مجتمع محكوم بدار لَهْوٍ استهلاكية كبرى وقليلا ما تستخدم في النقاش الأيديولوجي أو لا يفيد منها الخاسرون على نحو واضح للغاية من النظام الاقتصادي. ذلك أن الطبقة الدنيا في مجتمع النزعة الاستهلاكية في عصر ما بعد الأيديولوجيا هي العدو الجديد الذي لابد أن يطرد من أماكن وساحات يمتع فيها الأثرياء أنفسهم. ويذكرنا بومان بأننا لو أردنا الاهتمامات بسياسات المجتمع الاستهلاكي ما علينا سوى الاعتراف بالارتباط بين ثقافة الاستهلاك الممتع والاستقطاب المتقدم في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة.

وبالمثل، جادل ريتزر (1999) بأن تطور الوسائل الجديدة للاستهلاك (المولات، الإنترنت، خصخصة المجال العام، الكتالوجات) قد ساهم في زيادة عدد فرص ممارسة الاستهلاك في المجتمع الحديث، مما قاد ذلك المجتمعات الغربية المتقدمة للغاية إلى ظرف الاستهلاك الفائق. فزيادة مستويات الدين الشخصي،

وتوسع نظم الإقراض، وتراجع مستوى الادخار وانتشار أنماط الاستهلاك الأمريكي، قد أشعلت معدل الاستهلاك المعاصر عبر الكرة الأرضية. ومع ذلك اختفت زيادة انتشار ممارسات السلوك الاستهلاكي الصحي والمتجانس وراء قناع أشكال الترفيه المسلي والتظاهر التي أصبحت مستغلة تدريجيا لتخفي عن عيون المستهلكين ما يتعرضون له من استغلال وخداع. ومن خلال استخدام المناظر، والأحداث المقلدة أو إعلانات المشاهير يستمتع المستهلكون وهم يتسوقون. وهذا يجعل من الاستهلاك عملا بغرض اللهو. ومع ذلك يجادل ريتزر بأن الفائزين الفعليين من هذا الموقف هي الشركات العالمية بهوامش الربحية على الرغم من أن المستهلكين قد يعترضون على ذلك.

إن الرؤية السياسية لبومان وريتزر، التي تعتبر امتدادا لبعض حجج دانيال بيل، لا تطرح إمكانية "لإعادة تسييس" المجتمع الاستهلاكي بدلا من استعادة الرؤى الأخلاقية الجوهرية. فالمواطن عند بومان (1999)، وكذلك عند كثير غيره، هو المستهلك. وما إن يكتسب السوق ومتع الاستهلاك أولوية على قدراتنا المشتركة في العمل داخل المجال العام فمن ثم نعرف أن المواطنة في ذبول. فالسوق يدعنا نساير أسلوبنا في الحياة الفردية الطيبة، بينما تتطلب المواطنة أشكالا عامة من المبادرة والمشاغل المشتركة، حيث تتطلب المواطنة النموذج الجمهوري الذي يجعل من المشاركة الفعالة والصالح العام جوهرا للمجتمع، بيد أن عوامل متع الاستهلاك، وانهيار سلطة الدولة القومية، وخصخصة الطقوس والموارد العامة، وزيادة الحراك والعقود قصيرة الأجل، وغياب اليقين عن السوق إنما تقوض السعى صوب المواطنة المشتركة. فلا وجود للمذهب الجمهوري الجديد إلا إذا تحرر الناس من عدم اليقين وتهديد الفقر؛ ذلك أن استعادة التضامن الاجتماعي من خلال توفر الدخل الأساسي (المكفولة للجميع بغض النظر عن القدرة على العمل) والمؤسسات الجمهورية العالمية الجديدة هي الفرصة الأفضل لاسترجاع الحياة الأخلاقية. والغاية هنا هي إعادة تقديم احتمالية أساليب أخرى للعيش غير الإفراط في الاستهلاك. وهذا يمكن

تحقيقه في المجتمع الذي لم يصبح عادلا عدالة غامرة من خلال الحد من عدم المساواة فقط، بل وأصبح أكثر استقرارا ويتمتع بروح اليقين والأمان. ولسوف يحتاج هذا المجتمع أن يوفر قدرا عظيما من المساواة الاجتماعية بدلا من التوسيع البسيط لعدالة الفرص. ولسوف تحتاج المواطنة لاحتواء حقوق اجتماعية ضرورية (وليس فحسب الحقوق الثقافية)، والنهوض بالمواطنة الفاعلة، وتوفير الأماكن العامة للناس حتى يتسنى للواحد أن يحتك بغيره من الناس. إنه المجتمع، بحسب ما تخيل ديفيد ميللر (1997) الذي يصعب فيه على المواطنين الذين يفتقرون إلى التوافق مع بعضهم في وجهات النظر أن يحققوا التضامن فيما بينهم على مستوى المكانات القائمة والفروق الطبقية. وهذا معناه أيضا أن المواطنة الجمهورية ستتطلب كلاً من الحد من عدم المساواة المادية وزيادة الأماكن العامة المشتركة لغرض الخلطة. فالمسألة هنا أن الذين يستطيعون القيام بذلك سوف ينسحبون مؤقتا من الأماكن والمؤسسات العامة إلى بيئات أكثر حصرية، ودون المزيد من الميزات الضرورية، وتوقع أن يستهلك المواطنون بصورة أقل وأن يبادروا بقوة، فإن النزعة الاستهلاكية سوف تواصل هيمنتها على المواطنة.

الثقافة الاستهلاكية بوصفها مواطنة

وفي دوائر بعينها فإن شيطنة المجتمع الاستهلاكي على نحو دقيق قد أدت إلى تهميش القوى السياسية التقدمية. وقد حاولت بعض المنظورات الجديدة في بريطانيا حول دورية الماركسية اليوم طوال الثمانينات أن تعيد التفكير في استجابة اليسار للنزعة الاستهلاكية. وهذه الأصوات سعت، بلغة العصر، لمقاومة أخلاقيات اليسار، والمشاركة في السبل التي انتهجها المجتمع الاستهلاكي في سعيه لخلق حس عام شعبي جديد. وارتبطت هذه الرؤى بتحليل ميدان سياسي بعينه رأى استبعاد حكومات اليسار من السلطة السياسية في غالبية الثمانينات. وإن كان المجال لا يتسع لمراجعة نجاح أو فشل هذه المراجعة الفكرية، إلا أن عددا من

السبل الشعبية في رؤية الاستهلاك أصبحت واضحة في أدبيات الموضوع، ولسوف أجادل بأنها لا تزال لها أهميتها بالنسبة لعلاقة الاستهلاك والمواطنة.

والمهم هنا -خاصة- هو تحليل ستيوارت هول (1998) للتاتشرية باعتبارها مشروعًا سياسيًا وثقافيًا، فالتاتشرية موضوع له أهمية خاصة بسبب من منهجه في صياغة حس مشترك جديد داخل المجتمع المدني. فعلى سبيل المثال، سعى هول إلى الكشف عن سبل ارتباط التاتشرية وبنائها لرؤية شعبية تقول بأن السوق يمكن معاينته مجالاً للحرية. وتقدم صورة الدولة في مشروع تاتشر باعتباره كيانًا بيروقراطيًا وقهريًا في حين يمثل السوق ميدان الاستقلالية والاختيار. وإن كان هول قد تعرض لانتقادات لمبالغته في وصف النجاح الأيديولوجي للمشروع، بيد أن مصدر عبقريته هو ظنه أنه ليس مشروعا وهميا ويمكن لليسار أن يتعلم منه الكثير (Stevenson 2002).

ولقد جادل فرانك مورت (1989) بنفس العبارات بأن سياسات الاستهلاك هي كثيرا ما تتعلق بالثقافة واللغة مثلما تدور حول السياسة الاقتصادية. فالاستهلاك طوال الثمانينيات ارتبط بمجموعة من التصورات الشعبية من ضمنها تصور وجود طبقة عاملة ثرية ناجحة (وقد أذاع صيته العمل الكوميدي "مال لودسا" لهاري إنفيلد). وفي هذا المقام، نجحت التاتشرية في ترجمة "السياسة إلى طموحات شعبية" (Mort 1989,164). والمشكلة بالنسبة لأحزاب اليسار الديموقراطي الاجتماعي هي النظر إليه بعامة باعتباره أحزابا للإنتاج، لا الاستهلاك، وفي أسوأ الأحوال كانت تنظر إلى الرغبة في الاستهلاك باعتباره نوعًا من الوهن الأخلاقي. ولعل إعادة توجيه الرأسمالية صوب الاهتمام بأساليب العيش وزيادة العناية بالتخطيط أمر قد ارتبط بالفعل بحركات اجتماعية جديدة يدور توجهها السياسي حول الاهتمام بالاختلاف الثقافي والهويات الاجتماعية الأقل ثباتا؛ ومن ثم فإن سياسات الاستهلاك وبزوغ حركات اجتماعية جديدة تجمعها رؤى مشتركة غير مقدرة دوما من زاوية

توجهات أخلاقية تسود قطاعات بعينها داخل اليسار. ولقد اعتمدت الحركات الاجتماعية والحملات الاستهلاكية بالتبادل على استخدام رموز قوية وتناقل المعارف؛ ذلك أن تصفية المعلومات الاستهلاكية، والوعي برموز المسئولية والمخاطرة، وفهم التصورات المعقدة بشأن الهوية هي الشواغل المشتركة في الثقافات الاستهلاكية ومجموعة من الحركات الاجتماعية، كما أن التعرف على كيفية صوغ قواعد السوية، ومن هو "الآخر"، ومن لديه القدرة على تحديد ما يتحدث فيه كل فرد هي انشغالات مشتركة لدى الثقافة الاستهلاكية والحركات الاجتماعية معا(Melucci 1985). علاوة على ذلك، كانت الاتجاهات السياسية الجديدة معتمدة أكثر على التصورات والمناظر **spectacles** وحصول تأثير بعامة داخل الإعلام مثل الحملات الإعلانية للمنتجات (Crook 1992). بيد أن هناك مخاطر أيضاً في دفع المناقشة أبعد، فالكثير من الحركات الاجتماعية "الجديدة" تنتقد توزيع الموارد داخل المجتمع ولديها مشاغل ليست مقتصرة فحسب على القضايا الثقافية (Butler 1998). هذه القراءة ستلغي الكثير من المشاغل العديدة الواضحة في حركات العالم الثالث والخضراء والسلام حول التأثيرات ذات المدى الطويل للنمو والاستدامة الرأسمالية (Habermas 1981). وبعيدا عن هذه التحفظات، يبدو أن بيئات الاستهلاك وبعض الحركات الاجتماعية الجديدة تتقاسم الاهتمام بالمشهد والمرح وصور التماهي الممتعة.

علاوة على ذلك، جادلت مايكا نافا (1992) بأن اليسار السياسي واصل تجاهله لما تنطوي عليه سياسات النزعة الاستهلاكية من احتمالات تقدمية، إذ توجد فرضية ذكورية عامة تقول بأن السياسات الفعلية الجاري تنفيذها داخل الحكومة أو في مكان العمل قد أغفلت مجالات جديدة للفاعلية داخل ميدان الاستهلاك. وتلفت نافا، في هذا السياق، الانتباه إلى ظهور الاستهلاك الأخلاقي، والمقاطعات الاستهلاكية، وزيادة صور الوعي بالبيئة بين المستهلكين. مثال ذلك ما نجده في بريطانيا من نضال المستهلكين ضد رغبة شركة أويل للغاز في إلقاء حمولات الغاز القديمة ودعم بنك باركلي للفصل العنصري والأطعمة المعدلة جينيا مؤخرا (vidal 1999).

يخطو دانيال ميللر (1997) بهذا الطرح خطى أبعد، حيث يرى في ممارسة التسوق تجربة لتمكين الفرد، في حين تبدو ممارسة السياسة موسومة بالطابع البيروقراطي والتراتبي، فكل من نافا وميللر يريانا أن نخبر التسوق باعتباره عملية انتخاب يومي، يكون فيه المستهلكون، الذين يمتلكون قوة لها اعتبارها، يقدمون على خيارات أخلاقية يومية تتعلق بالسلع التي يشترونها وطريقة شغلهم للمكان العام والخاص. حيث يجادل ميللر بأن التركيز على الاستهلاك، لا المواطنة، أفلا يعيد ربط الرفاه بالاستهلاك؟. وبهذا هو لا يعني ترك المواطنة جانبا (وإن كان التركيز على حقوقها يوجهها توجيها قانونيا)، بل يعيد التوحيد بين الاستهلاك والرفاه حيث يراهما مجالين أخلاقيين مهمين بالتساوي لتوزيع السلع الاجتماعية. هذا التوجه يدرك ما ينطوي عليه فعل التسوق من أبعاد أخلاقية، في حين يغض طرفه عن منطق ذكوري بعينه يراه نشاطا هامشيا. فمن المسائل المهمة أن نستطيع الحصول على وجبة متزنة، وأن ندرك حجم سلامة الغذاء المطروح في السوبر ماركت وأن نعي إذا ما كانت الهواتف النقالة مسببة لمرض السرطان.

إن بعض هذه الأفكار مصاغة على النحو الأمثل، فما من شك في أن الاستهلاك هو الوسيلة التي تتمكن بها الجماعات المهمشة سياسيا من التعبير عن ذواتها (بما فيها الشواذ من الجنسين، الشباب والنساء). وإن تحدثنا بلغة المواطنة الثقافية، تعتبر عملية الاستهلاك واحدة من المجالات الأساسية في العالم المعاصر التي يجري فيه السعي وراء " حق الاختلاف". في حين تتم رؤية بومان عن ضعفها مع الأخذ في الاعتبار أن مجال الاستهلاك لا يخبره كثير من الناس سواء باعتباره مجالاً بعد أيديولوجي أو مفككا حسب وصفه. بينما ترى المنظورات المحددة سلفا أن الأماكن والمواضع الثرية وإن كانت هي المستفيد الأساسي من اتساع مدى مماسات الاستهلاك نجدها قد ساعدت في وضع أجندة سياسية جديدة لا يمكن التوصل لها من السياسات الطبقية المصاغة مرة أخرى. ومع ذلك، فإن ما يمكن ملاحظته، وبالذات حال استعادتها فيما بعد، بصدد حجج مجلة نيوتايمز هو

فشلها في الخروج بحجج أخلاقية جوهرية يصدد المساواة والعدالـة. وهـذا هـو الضعف الرئيسي في مجتمع شهد تعاظم فروق الثروة المصاحبة لمشهد الاستهلاك. ويبدو أن القبول بشرعية الملذات الشعبية مع مقاومة الاستبعاد المـادي والثقـافي موقفا يستحق أن يتخذ.

إن الأنماط الثقافية للنقاشات السابقة موحية بصدد العلاقـة الحاصـلة بـين المواطنة والنزعة الاستهلاكية لعدة أسباب: أولها، أن القضايا السياسية هي جـزء أصيل من الثقافة التجارية المعاصرة. فالثقافة الجمالية والتجاريـة، فـي المجتمـع المعاصر، تواصل دوما طرح وتعطيل القضايا التي يمكن وصلها بالطبيعة الثقافيـة للمواطنة. ولقد سعت كثير من الجماعات المهمشة بحثا عن هويتها عبـر الثقافـة التجارية وليس ذلك مرده هو انغلاق كثير من السبل السياسية بل لأنهـا أصـبحت تدل، بشكل متزايد داخل ثقافتنا، على مجال من التمتع والتحقق. وهـذا يعنـي أن سياسات المواطنة وقضايا الاستهلاك لا يتعارضان. ومع ذلك، إذا كان الاسـتهلاك يطرح قضايا أخلاقية، فهو يفضي إلى ذلك بارتباطه بمعـايير حقـوق المواطنـة الرسمية وبالتزاماتها وبمسألة التهميش الاجتماعي، ذلك أننا نعتني بآثـار النزعـة الاستهلاكية على توزيع السلع، وكيف يتم تـصوير الجماعـات المـستبعدة فـي الصحف، أو مستويات التدمير البيئي والأيكولوجي، لكننا نفعل ذلك حال تجليها فى قضايا سياسية أو أخلاقية. وبلغة أخرى، فإن التسوق لا يمكن أن يحل محل أبعـاد المواطنة بغض النظر عن صعوبة التمتع به وما يكتنفه مـن مـصاعب أخلاقيـة. وبالطبع فإن هذه الحجة في المناخ الحالي ليست فحسب خطيرة بل وغير مـسئولة بشكل كبير. ففي حين يُدْعى المتسوق إلى شراء منتج بعينـه أو مقاطعتـه، نجـد المواطن يسعى إلى طرح أسئلة حول السياق السياسي للإنتاج والاستهلاك. ذلك أن المواطنة بصورتها التعاونية ستسعى إلى تسييس ومن ثم تغيير آفاق المستهلكين أو المواطنين عبر عمليات من النقاش المشترك، فالمواطنة تسعى من خلال عنايتهـا بانشغالات متنوعة إلى تعديل هويات المشاركين في الحوار المـشترك (Mouffe

(1993. وهذا ينقل الاهتمام بعيدا عن علاقتنا بمجموعة من المنتجات بينما نسعى لتسييس مختلف شبكات الإنتاج والاستهلاك العالمية. وهذا المنطق لن نصل إليه بالاستجابة بالقبول أو الرفض للمنتجات الاستهلاكية. كذلك، لو اعتمدت سياساتنا اعتمادا خالصا على التسوق فإن هذا سيفيد الغني والقوي فيما بعد. فأولا: هذه الرؤية توحي بأن السياسة الديموقراطية لم تعد قادرة على الوقوف بوجه السوق، بينما كانت قادرة على ذلك طوال القرن العشرين مع قيام دولة الرفاه. ثانيا: حين تنهض السياسة على قرارت الشراء فإنها بذلك تميز بوضوح من لديهم المال والقوة. وإننا لفي حاجة بيّنة أن نكون حذرين حال قيامنا بتفكيك الفرضيات الذكورية بوضوح ذات الصلة بالاستهلاك، ورغم ذلك فإن عملا كهذا لا ينبغي له أن يقوم في نهاية المطاف بالقضاء على صور العمل السياسة ذات الجدوى.

قضايا رأس المال الثقافي

إن مشكلة النقاش الحالي تتمثل في انشغال تحليلنا للثقافة إما بإنتاج ثقافة السلعة أو تلقيها. فالباحثون الذين يشغلهم أن السوق سيحول المواطنين إلى مستهلكين ليس لديهم ما يسهمون به بشأن دراسة تلقي الثقافة، بينما الذين يلقون الضوء على جماليات التلقي يغفلون قضايا الإنتاج (Lash 1993). ولعل عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو قد طرح أكثر المحاولات تطورا في ربط قضايا الإنتاج بالتلقي بينما يطرح تصورا للثقافة والاستهلاك المرتبطين بالسلطة والهيمنة. وفي سياق نقاشنا، فإن أهم فكرة قدمها بورديو (1984) هي ما يسميه بعشوائية الثقافة. ويدلل على ذلك بغياب ما يبرر اعتبار أذواق الطبقة العليا وتفضيلاتها الجمالية وأحكامها الثقافية دليلا على الثقافة الرفيعة. وبذلك يعتبر حب الفن التجريدي والموسيقى الكلاسيكية وغير ذلك من أساليب ثقافية وسيلة للتمييز الاجتماعي. وما يعتبره المجتمع إبداعيا ومبتكرا وله قيمة ثقافيا محكوم بشكل كبير بالبناء الاجتماعي، ومن ثم فإن الممارسات المغفلة بوضوح مثل إبداء الإعجاب

بالخمر الجيد، وزيارة معرض فني أو تفضيل سترافينسكي على شوبان، ممارسات تستخدم للحصول على ما يسميه بورديو برأس المال الثقافي.

إن العالم الاجتماعي عند بورديو مكون من صور شتى من رأس المال المتراكمة والمكتسبة والمهدرة في عدد من الحقول الاجتماعية المختلفة. وفي حين تكون فيه الحقول مواقع للنضال الاجتماعي المستمر تعتبر مواضع أيضا لتوزيع وتقييد الوصول لمختلف صور رأس المال. ولعل الاقتصاديين والماركسيين المتزمتين على خطأ حال اكتفائهم بمجموعة قليلة من الدوافع التي تؤدي إلى السعي خلف المال والثروة (أي رأس المال الاقتصادي). هذا التعريف لرأس المال يتواطأ بمطلقه مع الفنانين والمثقفين الذين سعوا إلى إضفاء الغموض على أعمالهم بتقديمها كممارسات تسعى سعيا خالصا نحو الفن أو المعرفة. وكان بورديو يتتبع (1996) المنشأ التاريخي للرؤية البوهيمية للفن التي تعارض البرجوازية الصناعية وما يسمى بالفن البرجوازي في حين تطور توجها أريستوقراطيا تجاه الاستهلاك والجنس. فتطور اتجاه "الفن للفن" باعتباره قيمة جوهرية للإنتاج الثقافي والفني قد تسبب في نشوء عدد من التوجهات المتناقضة تجاه إنتاج الثقافة واستهلاكها. أولا: لقد عني شك البوهيميين في نجاح السوق مباشرة أن النجاح الفني مضمون بالفشل التجاري. كذلك، فقد حابى من لديهم رأس مال اقتصادي موروث أيديولوجيا عدم المبالاة التجارية. بلغة أخرى، يفشل التحليل الاقتصادي في فهم الربح ورأس المال والمكانة الخاصة بمن طوروا أساليب حياة جمالية جديدة.

ويوجد رأس المال الثقافي في تحليل بورديو له (1986) في ثلاث صور: الصورة الأولى توجد في الوضع المتجسد، أو ما يصفه بورديو أيضاً بالتطبع. والتطبع هو مجموعة من الاستعدادات الثقافية التي تنتقل عبر الأسرة وتصبح طبيعة ثانية حرفيا. وتغدو الاستعدادات المتجسدة أسلوبا في الحديث والوقوف والسير والتفكير والشعور، وتنظم بصورة كبيرة من تعارض السمات الثقافية

المختلفة في مختلف الطبقات الاجتماعية. وإن كان التطبع يتحول بالدخول إلى حقل جديد أو بتغيره عامة من خلال عملية الحراك الاجتماعي، إلا أنه يقولب الجسد بسبل لا واعية بصورة كبيرة لكنها قوية نسبيا. ولكن بفضله يصبح الأفراد ميالين لتفضيلات وأذواق ثقافية معينة؛ ومن ثم من المنطقي الحديث عن أساليب المستهلكين في العيش في ضوء رأس المال الثقافي والاقتصادي، ذلك أن القادرين على تعريف الذوق والبذاءة وحسن البصيرة يفرضون تعريفاتهم لها على الجماعات التابعة. ومن وجهة نظر بورديو (1984) تدل الأساليب الجمالية للطبقة البرجوازية الصغيرة الجديدة (من مدرسين وفنانين وأكاديمين . . .إلخ) على أن أبناءها أصبحوا الحكام الجدد على الذوق الحسن، ذلك أن الأثرياء بفضل رأس مالهم الثقافي لا الاقتصادي هم المحددون للذائقة. فالطبقة البرجوازية الجديدة كانت قادرة على تمييز ذاتها عن ملاك المصانع (وهم الأعلى من حيث رأس المال الإقتصادي لكنهم أقل من جهة رأس المال الثقافي) والطبقة العاملة (الأقل في الجانبين) بالسعي إلى توسيع مدى استقلالية الحقل الثقافي. وبينما يعتبر نقل رأس المال الثقافي عبر الجسد هو الأكثر فاعلية بافتراض طبيعته الوراثية يمكن أن يعاد إنتاجه من خلال الأشياء المادية، حيث يمكن أن يتواجد في صورة مادية خلال المجموعات الفنية والأدوات الموسيقية والذهب والأشياء الفنية. وأخيراً، يمكننا الحديث عن رأس المال بمعنى ثالث، أي الاقرار المؤسسي للمؤهلات الدراسية. وهذا يحمل المالك قدرا شرعيا من التقدير الثقافي ودرجة من الكفاءة الثقافية. ويمكن بالطبع أن تتحول الأشكال الثلاثة من رأس المال إلى رأس مال اقتصادي. وبهذا المعنى يستطيع بورديو الحديث عن المنافع الرمزية وكذلك المادية بسبب من ندرتها النسبية التي بمقدور الملاك أن يتربحوا منها.

علاوة على رأس المال الاقتصادي والثقافي يمكننا الحديث أيضا عن رأس المال الاجتماعي، فرأس المال الاجتماعي ينهض على شبكات وصلات يمكن للفرد أن يحافظ عليها. وإن شئت القول: لو كان رأس المال الاقتصادي هو ما لديك، فإن

رأس المال الثقافي هو ما تعرفه، ورأس المال الاجتماعي هو من يعرفك. وفي هذا الخصوص، يعتمد رأس المال الاجتماعي جزئيا على صور المعاشرة الفعالة التي تحافظ على علاقات الصداقة والمعرفة الشخصية. ومع ذلك، رغم وجود ثلاثة أنواع متباينة من رأس المال أكد بورديو مرارا على أن رأس المال الاقتصادي في التحليل الأخير هو جذرها جميعا. ذلك أن القوة والتميز المرتبطين بصور رأس المال المتباينة تعيد إنتاج التمييز الطبقي، ومن ثم تصبح صور الاستهلاك ووقت الفراغ وسبل العيش هامة بقدر ارتباطها برأس المال الاقتصادي والثقافي والاجتماعي.

ومؤخرا، سعى بورديو وداربل (1991) لربط هذه المشاغل برأس المال الثقافي الضروري لزيارة متحف أو معرض فني، وقد اختير المتحف أو المعرض لأن الدخول إليهما مجاني (وليس ذلك دائما رغم ذلك) ويتمتعان بهامشية ثقافية. وتتوصل الدراسة إلى أن أفضل منبئ عن تحديد مسألة الذهاب إلى معرض رسمي أو عرضا هي الخلفية العائلية والمؤهلات الدراسية. فأبناء الطبقة العاملة الذين لا يملكون رأس المال الثقافي الضروري لمعرفة قيمة الأعمال الفنية مضطرون لفهمها عبر مجموعة قاصرة للغاية من التفسيرات، ومن ثم يتعرضون "للانتقاد حين يروا الأعمال الفنية في جانبها الظاهري، أي باعتبارها أشياء بسيطة" **(Bourdieu and Darbel 1991: 45)**. ولذلك يشعر المفتقدون لرأس المال الثقافي بالهامشية، وبخوف دائم من إظهار معرفتهم المحدودة فيظهرون اهتماما بالغا بالفن (مثل الأثاث) الذي له وظيفة اجتماعية. والمؤسسات التعليمية التي تكتفي بالعمل على نقل فهم محدود للأعمال الفنية تربط عدم الألفة بها بعالم الفن. ومن ثم فإن الألفة بمجموعة واسعة من التطبيقات الفنية والجمالية تنقلها في أحايين كثيرة الأسرة البرجوازية، ومن ثم فإن الديموقراطية الثقافية بالنسبة لبورديو (أو في حالتنا المواطنة الثقافية) يمكن التوصل لها فحسب من خلال المؤسسات التعليمية الساعية لتعويض غياب رأس المال الثقافي عن الأسرة العمالية. ولا يمكن التوصل للمساواة الثقافية لا بالاحتفاء بشعبية الطبقة العاملة أو بترك الذائقة الفنية التمييز الشخصي

للأفراد. ولو لم تقم الموارد التعليمية بتغيير مسار دفق رأس المال المنقول في المنزل فإن المحصلة النهائية هي صور مدعمة من اللا مساواة الثقافية. ومن ثم تتمتع الاستراتيجيات المنحازة للطبقات الشعبية بفاعلية كبيرة في سعيها إما إلى نقل ثقافة الطبقة العاملة إلى المنهج الدراسي أو تتيح مزيدا من الفرص أمام أطفال الطبقة العاملة لزيارة المعارض. وإن نقل الذائقة الجمالية لا يستتر بالشعبية العارمة بل بالعادة والتعلم والممارسة. ويجادل بورديو وداربل (1991) بقوة بأن السبيل الوحيد لمواجهة القول ببربرية الطبقة العاملة هي إثبات زيف تصور الذائقة باعتباره أمرًا يعاد إنتاجه بشكل طبيعي لا بصورة اجتماعية؛ وبذلك تتطلب المواطنة الثقافية الشاملة تكثيف دور المدرسة في الحياة الثقافية لأهل الطبقة العاملة.

بيد أن الثقافة السائدة إن كانت عشوائية فقد يلوح سؤال معارض: لم ينبغي أن تسعى المؤسسات السائدة إلى تقوية لا إصلاح الثقافات التي تعيد إنتاجها اجتماعيا؟ هذا لأن الطليعة الفنية حافظت تاريخيا على شعور الاستقلالية الثقافية عن السوق في حين سعت تاريخيا فيما وراء استراتيجية التمييز. وبينما يعد تصور "الفن للفن" غامضا حيث يخفي الحصة الرمزية لأساليب الحياة البوهيمية، حافظت أسطورتها على تعارض الإبداع الفني مع السوق، ذلك أن مقرطة الفن لا سبيل إليها من خلال تسليعه. فغزو السوق للمجال الثقافي سوف يخفض حتما من قيمة العمل الثقافي، ويقوض المعرفة المتخصصة حتما والخبرة الضرورية لإنتاج ومعايشة العمل الفني(Crook 2000). ولذا جادل شوسترمان (1992) بأن بورديو يظل مفتونا بأسطورة الثقافة الرفيعة ويبقي على عدائه للفن الشعبي، بينما كشف عن دور الاقتصاد الخفي وراء الجماليات الموضوعية لهذه الثقافة. وهذا يعني إهماله لإبداعية الأشكال الشعبية مثل موسيقى الراب، وروايـة الطبقة العاملة، والصور المتعددة لثقافة الشباب أو الأشكال الفنية مثل فن البوب (Fowler 1997). وتصبح مثل هذه القضايا ضاغطة ما إن نهتم بالعلاقة بين السوق والثقافة الشعبية والسياسة الثقافية. وهنا سأناقش كلا من السياسة الثقافة التي تدفع استراتجية

المساواة قدما بينما أرمي دوما إلى تفكيك مزاعم المكانة والتراتب الثقافي، ذلك أن بورديو كان محقا في عنايته بسبل تهميش أهل الطبقة العاملة لأنفسهم بعامة من المؤسسات الثقافية السائدة، لكنه لم يصبه التوفيق في تشكيكه في الميزة الجمالية لكثير من صور التعبير الثقافي الشعبي.

السياسة الثقافية

إن نشوء النقاشات حول السياسة الثقافية كان موضوعا موضع ترحيب يضاف إلى عدد من المشاغل التي على جدول اهتمامات الدراسات الثقافية. وقد صاحب ذلك اهتمام متزايد من جانب حكومات أوروبا وأمريكا الشمالية وأستراليا بالذات من أجل بناء سياسات ثقافية مهمة تغطي مجموعة من الممارسات الثقافية. وبحسب توم أوريجان (2001) يمكننا الحديث عن ثلاث سياسات ثقافية تقريبا: الأولى، تضم المبادرات الديموقراطية من قبل مجالس الفنون وغيرها من المنظمات الممولة تمويلا عاما لإيصال الفنون إلى الشعب. وهذه المقاربة وسمت بعامة المبادرات الحاصلة في الخمسينيات والستينيات التي شهدت مختلف السياسات الثقافية الرامية إلى تخطي القيود الاجتماعية على الثقافة الرفيعة وبالذات القيود الطبقية. ومنذ السبعينيات يوجد قدر كبير من المساءلة من قبيل ما الذي يعد "فناً" أو "ثقافة". وقد سعت تعريفات أعم حول الخبرة الثقافية والأشكال الجمالية للتجريب لتشمل تعريفات شعبية للغاية وموجهة من قبل المجتمع ووليدة ثقافات عديدة. وأخيرا، ازداد تركيز هذه التيارات والاتجاهات على قضية التنوع والهوية. وهنا يزداد تعلق قضايا السياسة الثقافية بالمجال المتقلب للذائقة وأسلوب العيش الشعبي (Bennett 1998). كان هذا تأثير التطورات التي يفترض فيها كثير من المعلقين أن الثقافات ما بعد الحداثية قللت من أهمية "ما هو شعبي" و"ما هو رفيع"، إذ بحسب التعريفات ما بعد الحداثية تتحدث الثقافات الاستهلاكية والفنية لغة الإدارة الاستراتيجية، والتسويق المتخصص، وتنويع المنتجات والرقي بها. ووفقا لها

أصبح الفن ممقرطا ومسلعا. وكان من دواعي ذلك القضاء على تراث طويل من ليبرالية اليسار الذي يهدف إلى إعادة توزيع الثروة الثقافية والفنية وليس مساءلة ما يشكلها في المقام الأول (Mulgan and Wapole 1986).

إن نمو السياسات الثقافية المدنية كان أمرا ملفتا بوجه خاص في السياق الأوروبي. فمنذ الثمانينات سعت السياسات المحلية لتنويع النشاط الاقتصادي للمدينة وتطوير تعريف كوزموبوليتاني أوسع للحياة المدنية بالحضر، إذ شهدت الاتجاهات المعتمدة على تعريف الثقافة تعريفات مابعد حداثية القيام بتفكيك السياسة الثقافية ونمو هويات مدنية استيعابية. فعلى سبيل المثال تجادل سيمون فريث (1993) بأن الثمانينيات شهدت تدخلا مفرطا للدولة في إنتاج موسيقى البوب. وشمل هذا على محاولات لتعزيز توفير فرص العمل والمنح والمعرفة والتكنولوجيا لجماعات المنتجين الثقافيين المستبعدين سلفا؛ بيد أن هذه الاستراتيجيات الثقافية الاستيعابية قد حجبت نورها تدريجيا سياسات ثقافية هدفت بشكل أكثر جلاء لإعادة بناء الحضر. فالاحتياج الليبرالي الجديد إلى تعظيم القدرة الاقتصادية للصناعات الثقافية المحلية كان معناه تحول الاستراتيجيات الاستيعابية تدريجيا إلى الهامش (Bianchini 1993; Griffiths 1993). وفي حين كان توسيع مفهوم "الثقافة" ينطوي مبدئيا على إيحاءات استيعابية، سعت محاولات محاربة الاستبعاد الاجتماعي بالتدريج لإفساح السبيل لحاجات السوق. فعلى سبيل المثال، جادلت شارون زوكين بعقلانية بأن نشوء المدن الرمزية أو الثقافية في سياق أمريكا الشمالية قد رمى بالأساس إلى بناء المدينة كمكان آمن للاستهلاك الثقافي، سعيا وراء جذب أعمال تجارية جديدة ونخب متحدة داخل المدينة. وفي سعي المدينة إلى بناء ذاتها باعتبارها مكانا حيويًا للتجارة والسياحة والتعددية الثقافية، تصبح منقسمة بالتدريج حيث تتحول أماكنها العامة إلى أماكن تجارية وتحت الرقابة المستمرة من كاميرات الأمان. ومثلما تغدو المدن ملاعب للطبقات الثرية (أو من هم أعلى في رأس المال الاقتصادي والثقافي أو الرمزي) أضحت أيضا أماكن للرقابة والتقسيم الاجتماعي.

وهنا أسعى إلى تطوير نموذج معياري للمواطنة الثقافية، ثم فهم كيف يمكن له أن يساعدنا بقضايا السياسة الثقافية. والغاية هنا تطوير إطار للسياسة الثقافية الرامية لتفكيك الثقافة الرفيعة والدنيا (للوقوف بالمساءلة على أي من الثقافات والصناعات والخبرات في حاجة إلى الإدارة) في سياق يحافظ على الاختلاف ضد الاتساق في حين يطور استراتيجية للمساواة. وعلى هذا النحو، فإن استرتيجيتي في الحجاج سوف تكون ما بعد حداثية بقدر محاولتها التشكيك في وجود فوارق بين الثقافتين الشعبية والرفيعة، وسوف تكون استراتيجية تعادلية في ظل الحاجة للنهوض بالظروف العامة المحتملة للوصول إلى الثقافات المنظمة حسب التسلسل الهرمي، وأخيرا ستكون ديموقراطية في ظل حاجتنا إلى العناية بكيفية النهوض بالأشكال البنيوية للحوار والمشاركة عبر الأقسام الثقافية. فالفكرة هنا أن تسليع الثقافة طرح سياسة ثقافية ذات فرص (بازدهار تنويعة من سبل الحياة وإضفاء الطابع الجمالي على الحياة اليومية) ومخاطرًا فرضتها أنماط الاستبعاد الثقافي والاجتماعي، ذلك أن السياسة الثقافية في حال كونها مواطنة ثقافية في حاجة لإدراك تأثير الحتمية التاريخية على المجال الذي تعمل في نطاقه (إذ لا يوجد اهتمام بالعودة إلى الليبرالية الرحيمة التي كانت في فترة الحرب) ولسوف تعمل بالضرورة وفق حدود بعينها حتمها المجتمع العام.

إن فكرة اعتماد السياسة الثقافية على المواطنة الديموقراطية ليست بالجديدة، إذ تظل أعمال رايموند ويليامز من زوايا عديدة مصدرا يعتد به ونواصل منه الخروج بأفكار كثيرة لها فائدتها. ومنها فكرة الثقافة المشتركة التي أود العودة لها. وقد بدا ذلك الاختيار في نظر البعض خيارا شاذا مع زيادة قوة الصناعة الثقافية وتطور سياسات الهوية التي تتسبب في نشوء صور معززة من الانقسام. يقينا من الأجدى الابتعاد عن فكرة الثقافة المشتركة حال كونها أيديولوجيا قمعية وتجانسية

لها من المؤيدين القلائل خارج القلة القليلة من المحافظين ثقافيا. لكن لو كان هـذا هو ما عناه ويليامز منها فمن الصعوبة بمكان أن تكون فكرة تستحق العودة إليهـا. فهي لديه (1989)، لها أبعاد عديدة لكنها بعامة ثقافة حوار راسخة وليـست ثقافـة اتفاق، فالحديث عن الثقافة المشتركة لا يعني احتمال تـصوير المجتمـع المنقـسم مجتمعا له قيم وطموحات مشتركة. فمعنى كونها مشتركة في طرحه يـدل علـى القدرة العادية للناس على المساهمة في أبعاد الثقافـة وجوانبهـا ونقـدها وإعـادة تفسيرها. وفي هذا لا تعتبر معاني الثقافة الرفيعة أو الشعبية أيضا خـارج مجـال النقد بل هي عرضة له من أفراد المجتمع. فنحن في حاجة بالـذات إلـى الانتبـاه للظروف المادية والأيديولوجيات التي تتغيا نفي الأصوات المخالفة من المـشاركة الكاملة. والبعد الثاني للثقافة المشتركة هو توفير المؤسسات التي تنقـل المعـارف والمهارات والموارد لتوفير فرصة المشاركة الكاملة. وهنا يبدو ويليامز متحدثا عن أسلوب التفكير الطبقي الذي ينهض إلى ربط الثقافـة الرفيعـة بالأقليـة المميـزة. فالأحرى أن تضحى الأعمال الأدبية وغيرها من جوانب الثقافة موضعا للمـساءلة المنفتحة عبر سبل تربوية أصيلة للحوار. وهذا مختلف بوضوح عن القـول بـأن شيكسبير يكتب لقلة من الناس، ولا القول بأنه لكل الناس. فهو يجـادل بـأن إدراك المجتمع ينهض على "المشاركة الملائمة في عملية تغييـر الـدلالات وتطويرهـا" (Williams 1989:35). وهذا غير ممكن دون الوعي المشترك بأن كل فرد قـادر على المشاركة، وبالعمل على توفير الوسائل المادية والمؤسسية التي تـدعم هـذه المشاركة. بلغة أخرى، فإن المشاركة الكاملة لا تتحقق ببساطة بتـوفير المعـارف الملائمة من النقد الفني لأطفال الطبقة العاملة على نحو ما يرى بورديـو. بـل إن ويليامز يمضي بخطاه أبعد(1989:36) من ذلك، في تأكيده على "أن ثقافة الناس هي مجمل ما يشارك في صنعه أفرادها في ممارستهم للحيـاة". ذلـك أن المؤسـسات التعليمية، من وجهة نظره، ليست في حاجة إلى جعل أبناء الطبقة العاملـة يـألفون أشكال الثقافة الرفيعة، بل بترك الباب مفتوحا أمامهم لتطوير حججهم ومنظـوراتهم

الخاصة التي قد توقف صور الإعجاب التقليدي. ومن ثم يجادل ويليامز (1989:37) في ضوء هذا أن "الثقافة في حال المشاع" تعبير يصف المسألة على النحو الأفضل من تعبير الثقافة المشتركة.

ورغم الرابط الديموقراطي الجامع بين هذه الأفكار فقد نعترض بأن السعي في درب جعل الثقافة مشتركة يظل نموذجا استبعاديا. وهنا أرغب في طرح مناقشة مختصرة لحجتين، إحداهما تقول بعدم تقدير ويليامز للإبداعية الرمزية للثقافة الشعبية، وبقائه محافظا على المستوى الثقافي بصورة بالغة على غير ما يبدو عليه، والأخرى تنفي القدرة على بناء ثقافات مشتركة بسبب من الاختلاف الثقافي الذي يحتمل وجوده في المجتمع متعدد الثقافات. هذان الاعتراضان مهمان ويستحقان حقا معالجة تفصيلية لا مجال عندي للخوض فيها.

ورغم حساسية تعامل ويليامز مع القضايا الطبقية إلا أن أخلاقه الثقافية تظل أخلاق ناقد أدبي منه إلى المعجب بالثقافة الشعبية. وهذا جعل كثيرا من الباحثين، ومنهم أنا، يظنونه غير ملتفت كلية لتعقد الثقافة الاستهلاكية (Stevenson 2002). فلو كنا نسعى إلى تقديم تحليل نصي مركب للأعمال الرومانسية الشعبية أو المسلسلات فلن نلجأ إلى رايموند ويليامز. ومن المحتمل أن تكون الدارسات الثقافية قد بذلت جهدا جهيدا في توسيع فهمنا للمفاوضات المعقدة التي تحصل في الاستهلاك اليومي للسلع الاستهلاكية. وقد ذهب بول ويليس (1990,1998) مذهبا أبعد في الظن بأن صياغة المهمش المبدعة للمعنى ينبغي أن تحترمها المؤسسات الثقافية لا أن تصلحها. وهنا يقارن ويليس مقارنة نقدية الثقافة الرفيعة المهيمنة للممارسات الفنية التقليدية بالثقافة المشتركة المصاغة بإبداعية من الثقافة الاستهلاكية اليومية. وهو يؤكد أن الحجج التي رفعها البعض أمثال ويليامز الذي أراد مقرطة الثقافة الرفيعة تظل منفصلة بالكلية عن الخبرات الثقافية للغالبية العظمى من السكان. ولذا ينبغي للسياسة الثقافية الديموقراطية والمساواتية أن تعمل

على تمكين الشباب من إنتاج قوالبهم الثقافية الخاصة. وإن كانت السياسة الثقافية في أغلبها محافظة على الخيارات الثقافية والجمالية للطبقات الوسطى المتعلمة، فإنها في حاجة لإعادة الصياغة. فما يريده ويليس، كما جادلت أعلاه، هو المجادلة بأن شباب الطبقة العاملة يصوغون خبراتهم الثقافية عبر الثقافة التجارية الواضحة، ومن ثم فلابد من تنفيذ السياسات الثقافية فيما يساعد على ظهور الأشكال اليومية للإبداع الرمزي في ليلة داخل حانة، وعند قراءة مجلة عن أسلوب الحياة أو السماع لفنان من فناني موسيقى الراب. فليست المشكلة أن الشباب يتعاطون "الثقافة الخطأ" كما تظن النخب الثقافية المحافظة من اليمين واليسار، بل لأنهم لا يسعهم الحصول على الثقافة الاستهلاكية. وهنا يدافع ويليس عن بناء مؤسسات التبادلات والأندية الثقافية حيث يمكن تبادل المادة الرمزية من قبيل أسطوانات الفيديو والمواد الموسيقية والمسجلة، وأن تتاح أدوات التصوير والفيديو للاستخدام العام. والفكرة المحورية التي قصد إليها ليست الحوار عبر الثقافات بل التصميم على تقديم العطاء لمن حرموا من تعلم حرية الثقافة كمنتجين لها أو كمستهلكين.

إن مشكلة هذه الاقتراحات، بحسب جيم ماكجويجان (1997)، هي استنساخها للأفكار السائدة عن سيادة المستهلك؛ حيث يعتبر السوق بمقتضاها هو أفضل موفر للسلع الثقافية ويكون الأفراد أفضل من يمارسون حق الاختيار؛ ذلك أن مشكلة تحليل ويليس للسياسة الثقافية تكمن في إغفاله لقدرة السوق على تمييز بعض المستهلكين على حساب غيرهم، والعمل على بناء ذائقة بعينها وتحديدها. وفي حين يوجد الكثير من الانتقادات التي تضاف لهذا النقد، أعتقد أن ويليس يريد القول بأن على السياسات أن تمكن الشباب الذين يهمشهم السوق وبث روح الثقة فيهم ليصبحوا منتجين للسلع الثقافية بإرادتهم. هذه الأطروحات، وإن كانت شعبية في انحيازها، تظل لها أهميتها في تفكيكها للسيادة المفترضة لكثير من مواد الثقافة الرفيعة (فهل رقص الباليه أسمى حقا من ثقافة البانك؟)، وتساعد بالضرورة بعض الشباب على الوصول إلى مجموعة واسعة من المخزونات الثقافية، مما يوسع مدى

التعلم الثقافي. فأغلب الثقافات الموسيقية تجارية وأنا أرغب في أن تصبح ذائقتي ذائقة تجريبية إن لم أمنع صراحة بسبب التكلفة. بيد أننا لو عدنا إلى انشغال بورديو بالصور المختلفة لرأس المال، يمكننا إذن أن نجادل بأن هذه الاستراتيجية يمكنها أن تجعل الاستبعاد الثقافي أوقع. ولو تذكرنا ما سلف قوله لتبين لنا أن بورديو كان معنيا بضرورة أن تساعد السياسة الثقافية الثورية أهل الطبقة العاملة على "فهم" الفن الرفيع. ومن ثم فإن اقتراحات ويليس محل نقد فيما يفترضه ببساطة من أن هذا غير متاح أمام أغلب الذين يزورون المعارض الفنية، وينصتون إلى الموسيقى الكلاسيكية ويقرأون الأدب الحداثي. هكذا يستنسخ ويليس بفاعلية القطيعة الحتمية بين الثقافة الرفيعة والشعبية فلا جسور ما بينهما. ولذا يختار أبناء الطبقة الوسطى بين ثقافة المتعلمين والثقافة الشعبية بينما يحصل أبناء الطقة العاملة على أقل القليل من المخزون الثقافي. وينبغي أن نوضح أن هذا حرمان من المواطنة الثقافية الكاملة، ومرة أخرى أقول سأعود إلى تصور ويليامز عن الثقافة في حال المشاركة. ورغم الانتقادات الموجهة له (1958) عن حق في تصوره لانتماء الثقافة الرفيعة للطبقات الوسطى المتعلمة، نجد ويليس يستنسخه بتأكيد التحيز القائل بأن النظم الدنيا مخدومة على النحو الأفضل من جهة السوق والطبقات الوسطى بالمعارض الفنية. وتظل ثورية ويليامز في فهمه الصحيح بأن هذا الموقف يمكن مواجهته بالتغير الاجتماعي والمؤسسي. وتتمثل الميزة المرشدة في السياسة الثقافية عنده في قدرتها على النهوض بالحوار حول عدد من الخلافات الثقافية، وليس استنساخا للتحيزات الطبقية تجاه القدرات الثقافية للمستبعد. وكما جادل تيري إيجلتون (1990)، قد تتعدل التفضيلات الثقافية للمهمشين والمستبعدين ما إن يتجاوزوا الظرف الاجتماعي الذي يعيشون في كنفه؛ ذلك أن الثقافة وإن كانت قد تشكلت بالنضال والمعارضة إلا أنها لا تميز منتجها أو مستهلكا بهوية جوهرية.

وقد انشغل كثير من نقاد رايموند ويليامز بفاعلية تأثير الثقافة المشتركة في إسكاتها للأصوات الثانوية. وقد كان توجه ويليامز السياسي صوب إعادة ربط

قضايا الطبقة بالثقافة الفنيـــة الأدبية بدلا من التركيز على قضايا التحيز الـــسلالي والنوعي والتعددية الثقافية والجنس. حقا إن هناك أدبيات متنامية توحي بقوة بـــأن الرجل كان مبتعدا عن تناول أغلـــب هـــذه القـــضايا والمـــشاغل **(Jardine and Swindells 1988;Milner 2002)**. والمسألة عندي ليست بناء ثقافة مـــشتركة، بـــل العمل على تفعيل سبل تمكين المهمشين من السياسة الثقافية. ومع ذلك، لقد جـــادل بيخو باريخ (2000) بأن المجتمع متعدد الثقافات في حاجة للثقافة العامة المـــشتركة الناتجة عن التنوع، ففيه تتصادم الثقافات المتباينة دوما وتتغير بسبب من حـــضور غيرها. لذلك لم تعد حجج أدورنو (1991) بصدد حراس الثقافة مقبولة لنمو وعـــي بالتقاليد والممارسات الثقافية المختلفة التي تقع خارج الطليعة الأوروبية. ومع ذلك، كما يعترف باريخ، لو لم نرضَ بالعيش في مجتمع الفصل العنـــصري والانقـــسام الثقافي فلابد من صوغ الظروف المؤسسية التي تفرض الحوار الفكـــري. وإن لـــم تنشأ "الثقافة المشتركة" فلابد أن تصاغ فرص الحوار المـــشترك سياســـيا. وعلـــى غرار ما يذهب إليه ويليامز من الحاجة إلى وصول "الثقافة الوطنيـــة" إلـــى أبنـــاء الطبقة العاملة وتعرضها للنقد على أيديهم، يجادل باريخ كذلك بـــضرورة حـــصول الأقليات على ما يناظر ذلك من مزايا. إن كلا من ويليامز وباريخ هنـــا يكـــشفان مركزية المؤسسات التربوية والثقافية. وكلاهما ناقد للمؤسسات ذات التوجه الثقافي الأحادي التي تهدف إلى فرض ثقافة جمعية امتثالية. بيد أن الغرض من التعليم في تصور ويليامز هو إكساب المواطنين الموارد التعليمية ومن ثم يصيرون أقدر على المشاركة الثقافية. ويظل هذا المطلب مُلحًّا في مجتمع ترتفع فيه معدلات الأمية في مجالات الاستبعاد الاجتماعي الكبير. ولعل التوصل إلى صوغ الثقافـــة المـــشتركة يتطلب من المواطنين أن يكتسبوا المهارات الأساسية بحيث يكونوا قـــادرين علـــى كتابة خطاب إلى صحيفة ما، والتمييز بين الرؤى المتباينة وفهم الأعمـــال الفنيـــة. لكنه مطلب عزيز بسبب من الرأسمالية والتعالي الثقافي، ومن المحتمل إذا تراجعت معدلات التعليم الأساسية فذلك مرجعه أن المجتمع لم يعد في حاجة لمشاركة هؤلاء الناس كعمال في النظام الاقتصادي ورسوخ التحيز ضد أبنـــاء الطبقـــات الفقيـــرة.

وبدلا من ذلك يركز باريخ على المطالبة بالحاجة إلى تطوير نظام تربوي متعدد الثقافات يهدف إلى نقد التصورات الأوروبية العنصرية التي تغزو المنهج التربوي. فلابد للتعليم الجيد أن يقاطع التصورات الأوروبية والقومية للتاريخ والفنون والعلوم، بينما يعمل على دمج تجربة الأقليات وخبرتهم حال تناول تاريخ المجتمع. وإن كان باريخ وويليامز قد ألهمتهما قضايا مختلفة نجدهما يؤمنان بضرورة الحوار الكوزموبوليتاني المشترك حيث توضع خبرات وأصوات جديدة في موقع مركزي في التصورات السائدة للمجتمعات عن ذاتها، ومع ذلك فإنهما يهدفان إلى طرح قضايا السياسة الثقافة التي تسهم بالكثير في هذا الشأن، مع إدراكهما أن أهدافهما مقيدة بالقضايا العامة للمال والسلطة.

الخاتمة

لقد تبين لنا أن الأفكار المتعلقة بالمواطنة الثقافية قد سعت للموازنة بين مطلب العدالة ومطلب الاختلاف. وقد حاولت هنا طرح هذه القضايا في مجالي الاستهلاك والسياسة الثقافية، ولقد ركزت بخاصة على الأهمية المتواصلة لقضايا العدالة في سياسة تتزايد فيها هيمنة مطالب الليبرالية الجديدة ومختلف الحركات الاجتماعية المهتمة بقضايا الهوية. وكانت أطروحتي تتمثل في ارتباط ازدهار المواطنة الثقافية المتجانسة بوجود سياق يمكن فيه استخدام شواغل المساواة في تطبيع عمل السوق بالطابع الاجتماعي وخلق فرصة للتعبير عن الاختلاف. وليس في هذا إعلاء من عامل الطبقة على غيره من عوامل تكون الهوية، بل هو إدراك للصور المتنامية للفصل العنصري الثقافي والاجتماعي التي تقوم باستقطاب قضايا الاختلاف وزيادة هيمنة السوق. وإن ما يقوم به النقاد والناشطون يقع في باب المستحيل في عالم يصعب فيه المطالبة بتلك المطالب، ومع ذلك، فإنني أجادل بضرورة سعي اليسار الثقافي صوب إيجاد سبل جديدة لتجنب كل من الاحتفاء بالسوق أو التغافل عن صور الذاتية المتنوعة التي تربط الأخلاق بالهوية، وإذا قمنا بذلك، ستكون قضايا المواطنة الثقافية لها الأولوية.

المراجـــــع

Adorno, T. (1991) 'Culture and administration', in The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture, London: Routledge.

Bauman, Z. (1997) Post-Modernity and its Discontents. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (1998) Work, consumerism and the New Poor, Buckingham: Open University Press.

Bauman, Z. (1999) In Search of Politics. Cambridge: Polity Press.

Bauman,Z.(2001)'Consuming life', Journal of Consumer Culture, 1(1):929.

Bennett, T. (1998) Culture: A Reformer's Science, London: Sage.

Bianchini, F. (1993) 'Remaking European cities: the role of cultural policies', in F. Bianchini, and Parkinson,M. (eds) Cultural Policy and Urban Regeneration, Manchester: Manchester University Press.

Bourdieu, P. (1984) Distinction. London: Routledge.

Bourdieu, P. (1986) 'The forms of capital', in J.G. Richardson (ed.) Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education. New York: Greenwood Press.

Bourdieu, P. (1996) The Rules of Art; Genesis and Structure of the Literary Field. Cambridge, Polity Press.

Bourdieu, P. and Darbel, A. (1991) The Love of Art. Cambridge: Polity Press.

Butler, J. (1998) 'Merely cultural', New Left Review, 227: 33–44.

Castoriadis, C. (1997) The Imaginary Institution of Society. Cambridge: Polity Press.

Cohen, L. and Arato, A. (1992) Civil Society and Political theory, Cambridge, MA: MIT Press.

Crook, R. (2000) 'The mediated manufacture of an "avant guarde": Bourdieusian analysis of the field of contemporary art in London, 1997–9', in B. Fowler, Reading Bordieu on Society and Culture. London: Routledge.

Crook, S. et al. (1992) Post-Modernization: Change in Advanced Society. London: Sage.

Dahrendorf, R. (1994) 'The changing quality of citizenship', in van Steenbergen (ed.), The Condition of Citizenship. London: Sage.

Eagleton, T. (1994) The Ideology of the Aesthetic. Oxford: Basil Blackwell.

Fowler, B. (1997) Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations. London: Sage.

Fraser, N. (1997) Justice Interruptus, London: Routledge.

Frith, S. (1993) 'Popular music and the local state', in T. Bennett, et al. (eds) Rock and Popular Music: Politics, Policies, Institutions. London: Routledge.

Griffiths, R. (1993) 'The politics of cultural policy in urban regeneration stategies', Policy and Politics, 21(1): 39–47.

Habermas, J. (1981) 'New social movements', Telos, 47: 33–7.

Habermans, J. (1990) Justification and Application, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1993) Justification and application: Remarks on Discourse Ethics. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (2001) The Postnational Constellation; Political Essays. Trans. M. Pensky. Cambridge: Polity Press.

Hall. S. (1988) The Hard Road to Renewal. London: Verso.

Honneth, A. (1995) The Struggle for Recognition; The Moral Grammar of Social Conflicts.Cambridge: Polity Press.

Ignatieff, M. (1991) 'Citizenship and moral narcissism', in G. Andrews, Citizenship, Princeton University Press.

Isin, E.F. and Wood, P.K. (1999) Citizenship and Identity. London: Sage.

Jardine, L. and Swindells, J. (1989)

Keane, J. (1989) Democracy and Civil Society. London: Verso.

Kymlicka,W. and Norman,W. (1994) 'Return of the citizen', Ethics, 104: 352–81.

Lash, S. (1993) 'Pierre Bourdieu: cultural economy and social change', in C. Calhoun, E. LiPuma, and M. Postone (eds) Bourdieu: Critical Perspectives. Oxford: Blackwell.

Lister, R. (1997) Citizenship: Feminist Perspectives. Basingstoke: Macmillan.

Marshall, T.H. and Bottomore, T. (1992) Citizenship and Social Class. London: Pluto.

McGuigan, J. (1997) 'Cultural populism revisited', in M. Ferguson, and P. Golding (eds) Cultural Studies in Question. London: Sage.

Melucci, A. (1985) 'The symbolic challenge of contemporary movements', Social Research, 52(4): 749–87.

Miller, D. (1997) 'Could shopping ever really matter?' in P. Falk, and C. Campbell (eds) The Shopping Experience. London: Sage.

Miller, D. (1998) 'What kind of equality should the Left pursue?', in J. Franklin (ed.) Equality. London: Institute for Public Policy.

Milner, A. (2002) Re-Imaging Cultural Studies: The Promise of Cultural Materialism. London: Sage.

Mort, F. (1989) 'The politics of consumption', in S. Hall, and M. Jacques (eds) New Times: The Changing Face of Politics in the 1990's. London: Lawrence and Wishart.

Mouffe, C. (1993) The Return of the Political. London: Verso.

Mulgan, G. and Warpole, K. (1986) Saturday Night or Sunday Morning: From Arts to Industry – New Forms of Cultural Policy. London: Comedia.

Nava, M. (1992) 'Consumerism reconsidered: buying and power', Cultural Studies 5(2) pp. 157–1.

O'Regan, T. (2001) 'Cultural policy: rejuvenate or wither', (professorial lecture), available at: www.gu.edu.au/centre/cmp/.

Parekh, B. (2000) Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory. London: Macmillan.

Ritzer, G. (1999) Enchanting a Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption. London: Sage.

Roche, M. (1992) Rethinking Citizenship: Welfare, Ideology and Change in Modern Society. Cambridge: Polity Press.

Rosaldo, R. (1999) 'Cultural citizenship, inequality and multiculturalism', in R.D. Torres, et al. (eds) Race, Identity and Citizenship. Oxford: Blackwell.

Shusterman, R.M. (1992) Pragmatist Aesthetics. Oxford: Blackwell.

Stevenson, N. (ed.) (2001) Culture and Citizenship. London: Sage.

Stevenson, N. (2002) Understanding Media Cultures, London: Sage.

Turner, B.S. (1994) 'Postmodern culture/modern citizens', in van Steenbergen. (ed.) The Condition of Citizenship. London: Sage.

Vidal, J. (1999) Power to the People, Guardian newspaper, 7 June.

Williams, R. (1958) Culture and Society. London: Penguin.

Williams, R. (1962) Communications, London: Penguin.

Williams, R. (1989) 'The idea of a common culture', Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism. London: Verso.

Willis, P. (1990) Common Culture: Symbolic Work at Play in the Everyday cultures of the Young. Milton Keynes: Open University Press.

Willis, P. (1998) 'Notes on common culture – towards a cultural policy for grounded aesthetics', The International Journal of Cultural Policy, 4(2): 413–30.

Zukin, S. (1995) The Culture of Cities. Oxford: Blackwell.

ثبت المصطلحات والمؤلفين

ضد السامية	**anti-Semitism**
التسلطية	**Authoritarianism**
الحركات الطليعية	**avant-garde movements**
مدرسة برمنجهام	**Birmingham School**
الدراسات البينية	**border-crossing studies**
الوعي الطبقي	**class consciousness**
ممارسات التصنيف	**classification practices**
الثقافة الاستهلاكية	**consumer culture**
النظرية النقدية	**critical theory**
رأس المال الثقافي	**cultural capital**
المواطنة الثقافية	**cultural citizenship**
السياسة الثقافية	**cultural policy**
دانيال بيل	**Daniel Bell**
ممارسات التقسيم	**dividing practices**
المحاكاة الإثنوجرافية	**Ethnomimesis**
صناع الأفلام	**film-maker**

Fordism	الفوردية
Globalization	العولمة
Harold Garfinkel	هارولد جارفنكل
Herbert Marcuse	هربرت ماركوزة
high culture	الثقافة الرفيعة
historical approach	المقاربة التاريخية
Howard Becker	هو ارد بيكر
Industrialism	حركة التصنيع
interpretive analysis	التحليل التأويلي
Jean Baudrillard	جان بودريار
Louis Althusser	لويس ألتوسير
Marxist humanism	المذهب الإنساني الماركسي
Max Horkheimer	ماكس هوركهايمر
mechanisms of change	آليات التغيير
mentality of modernity	ذهنية الحداثة
Modernity	الحداثة
monopoly capitalism	الرأسمالية الاحتكارية
Objective culture	الثقافة الموضوعية

Oppression	القهر
organic intellectuals	المثقفون العضويون
Paul Willis	بول ويليس
Pierre Bourdieu	بيير بورديو
Popular music	موسيقى البوب
postcolonial intellectuals	مثقفو ما بعد الاستعمار
Postmodernism	ما بعد الحداثة
profane cultures	الثقافات المدنسة
purposeful knowledge	المعرفة الغرضية
Rationalization	العقلانية
Raymond Aron	ريمون آرون
Representation	التمثيل
Richard Hoggart	ريتشارد هوجارت
Roland Barthes	رولان بارت
Semantic capacity	القدرة الدلالية
sex workers	العاملات بالجنس
simulation theory	نظرية المحاكاة
social capital	رأس المال الاجتماعي

social democracy	الديموقراطية الاجتماعية
standardization	المعيارية
structural transformation	التحول البنيوي
subaltern model	نموذج التابع
Subcultures	الثقافات الفرعية
Symbolic Exchange	التبادل الرمزي
textual aspects	الأبعاد النصية
Thatcherism	التاتشرية
Theodor Adorno	تيودور أدورنو
theoretical violence	العنف النظري
Totality	الوحدة الشاملة
transformative capacity	القدرة التحويلية
Transnationalism	التفاعل الأممي
Walter Benjamin	فالتر بينيامين
Working classes	الطبقات العاملة
Zygmunt Bauman	زيجمونت بومان

المؤلفون في سطور

بيتـــر بيـــلارز:

أستاذ علم الاجتماع ومدير مركز الرسالة الحادية عشرة للنظرية النقدية فـــي جامعة لاتروب بأستراليا. وهو مؤلف كتاب تروتسكي والتروتسكية والتحول إلى الاشتراكية(كرووم هيلم ١٩٨٧)؛ وكتاب يوتوبيـــا العمـــال (روتلـــدج ١٩٩٢)؛ واشتراكية ما بعد الحداثة (مطبعـــة جامعـــة ملبـــورن ١٩٩٤) ؛ وتغيير العمال (كامبردج ١٩٩٤)؛ وتخيـــل النقـــائض (كـــامبردج ١٩٩٧)، وأخيرا كتاب زيجمونت بومان –جدلية الحداثة (سيج ٢٠٠٠)، وهو محـــرر لخمسة عشر كتابا. وهو يعمل على كتاب حول أستراليا، سيطلق عليه اســـم "البلد البائس".

آن بـــــروكس:

مؤلفة كتاب الأكاديميات (مطبعة الجامعة المفتوحة، ١٩٩٧)؛ حركات ما بعد النسوية: النسوية ونظرية الثقافة والأشكال الثقافية (روتليدج، ١٩٩٧)؛ النوع والجامعة المرممة: الإدارة المتغيرة والثقافة في التعليم العالي بالمشاركة مع أليسون ماكينون (مطبعة الجامعة المفتوحة، ٢٠٠١)، وكتاب العمل المنحاز نوعيا في المدن الآسيوية: الاقتـــصاد الجديـــد وأســـواق العمـــل المتغيـــرة (أشجات،٢٠٠٦). وهي حاليا رئيس برامج علم الاجتماع في جامعـــة ســـيم بسنغافورة وكانت سابقا محاضرا فـــي علـــم الاجتمـــاع بجامعـــة ماســـي، ونيوزيلندا. وآخر مـــشاريعها كتـــاب لـــدار روتليـــدج بعنـــوان الحميميـــة والانعكاسية والهوية: الذات النوعية في مجتمعات الجاليات الصينية.

إيمون كارابين:

هو أستاذ محاضر في قسم علم الاجتماع في جامعة إسكس. واهتماماته البحثية والتدريسية في مجالي علم الجريمة والدراسات الثقافية. ومن بين مؤلفاته كتاب الجريمة في بريطانيا الحديثة (مع باميلا كوكس، ماجي لي، ونيجل ساوز، مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٢)، وكتاب علم الإجرام: مقدمة سوسيولوجية (مع بول إيجانسكي، وماجي لي، وكين بلامر، ونيجل ساوز، دار روتليدج، ٢٠٠٤)، وكتاب السلطة والخطاب والمقاومة، وهو يعمل حاليا على تأليف كتاب حول الجريمة ووسائل الإعلام: دراسة في صور التعدي في الثقافة الشعبية.

دوجلاس كيلنر

هو جورج كيلنر أستاذ فلسفة التربية في جامعة كاليفورنيا ومؤلف لكثير من الكتب عن النظرية الاجتماعية، والسياسة، والتاريخ، والثقافة، كما له أعماله في الدراسات الثقافية، مثل كتابه ثقافة وسائل الإعلام، ومشهد وسائل الإعلام؛ وثلاثة كتب في نظرية ما بعد الحداثة مع ستيف بيست؛ وثلاثية حول إدارة بوش، بما فيها كتاب السرقة الكبرى عام ٢٠٠٠ ، من ٩ / ١١ إلى الحرب على الإرهاب، ونصه الأخير مشهد وسائل الإعلام وأزمة الديمقراطية. وموقعه على الإنترنت هو : www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner .

تيم ميه:

أستاذ ومدير مركز المستقبليات الحضرية والإقليمية المستدامة العقود الآجلة (وموقعه على الإنترنت: www.surf.salford.ac.uk). وهو مؤلف أعمال

حول سياسات الحضر والعلوم، والجامعات، والنظرية الاجتماعية، ومنهجية البحث والمناهج وفلسفة العلوم الاجتماعية والتغير التنظيمي. وحرر مؤخرا طبعات خاصة لمجلات (مع بيت بيري) حول الجامعات والإنتاج العلمي والعلوم والسياسة الاقليمية وعلم الاجتماع الحضري، ويؤلف كتابا عن العلوم الاجتماعية والانعكاسية. وهو أيضا محرر لسلسلة قضايا المجتمع لمطبعة الجامعة المفتوحة. وهو يجري بحثا لمختلف المشتغلين في إنتاج المعرفة ونقلها، العلم والمدن والسياسة الحضرية والإقليمية. ويعمل أيضا لدى الجامعات لتقديم المشورة حول التطورات الفكرية والتنظيمية والاستراتيجية وعضو "ملتقى الأطلسي لجامعات المستقبل".

ويليام ميرين:

محاضر في وسائل الإعلام والاتصالات في جامعة ويلز، ومتخصص في نظرية وسائل الإعلام، ووسائل الإعلام الجديدة و ثقافة الإنترنت وتاريخ وسائل الاعلام. ومؤلف كتاب بودريار ووسائل الإعلام: مقدمة نقدية (بوليتي، ٢٠٠٥)، وكتاب وسائل الإعلام الجديدة: المفكرون الرواد، فضلا عن مجموعة من المقالات في نظرية وسائل الإعلام النظرية والتاريخ، وهو عضو في هيئة تحرير مجلة دراسات بودريار على الشبكة.

ماجي أونيل:

أستاذ محاضر في قسم العلوم الاجتماعية في جامعة لوبورو. ومع التزام أعمالها بتعددية التخصصات فإنه يقع في مفترق طرق بين علم الاجتماع، والنظرية النسوية، وعلم الجريمة الثقافي والنقدي و السياسة الاجتماعية. ومحرر مشارك لتوني سبايبي لمجلة علم الاجتماع:مجلة الجمعية البريطانية

لعلم الاجتماع من عام ١٩٩٩ إلى عام ٢٠٠٢. ومن بين مؤلفاتها كتاب أدورنو والثقافة والنسوية (سيج، ١٩٩٩)؛ الدعارة والنسوية: نحو سياسة للشعور (بوليتي، ٢٠٠١) وكتاب الدعارة مع روجر ماثيوز (أشجات، ٢٠٠٢)؛ وكتاب النوع والقطاع العام مع جيم باري ومايك دنت (روتليدج، ٢٠٠٢)؛ وكتاب العمل في مجال الجنس الآن مع كامبل روزي (ويللين ٢٠٠٦). وهي حاليا تعد شبكة إقليمية ترتكز على مبادئ منهج الفعل بالمشاركة بتمويل من لجنة حقوق الإنسان الآسيوية تحت اسم "بناء الصلات: الفنون والهجرة والشتات وعضو شبكة دراسات الإذلال والكرامة الإنسانية العالمية والإذلال دراسات الشبكة.

جيسون ل. باول:

أستاذ محاضر في علم الاجتماع في جامعة ليفربول. واهتماماته البحثية في النظرية الاجتماعية، والمقاربات الفوكوية للشيخوخة والسياسة الاجتماعية. وقد نشر على نطاق واسع ، وكان آخر أعماله كتابه النظرية الاجتماعية والشيخوخة كجزء من سلسلة كتاب تشارلز ليميرت المميزة حول التشكيلات الاستطرادية الجديدة" (٢٠٠٦، ورومان وليتلفيلد ولنهام)؛ وكتاب إعادة التفكير في النظرية الاجتماعية والحياة الآخرة (٢٠٠٦، مطبعة نوفا للعلوم، نيويورك) وحرر مع أزريني واهيدين كتاب فوكو والشيخوخة (٢٠٠٦، مطبعة نوفا للعلوم، نيويورك). كذلك عمل أيضا في عدة هيئات تحرير لا سيما هيئة تحرير البحث الاجتماعي ومجلة علم الاجتماع والرفاه الاجتماعية. وعمله الحالي يركز على فهم علاقة الخطاب والذاتية بأداء هوية الشيخوخة في الأماكن العامة.

ديريك روبنز:

أستاذ النظرية الاجتماعية الدولية في مدرسة العلوم الاجتماعية والإعلام والدراسات الثقافية في جامعة شرق لندن حيث كان أيضا مديرًا لجماعة دراسة العلوم الاجتماعية الدولية. وهو مؤلف كتاب عمل حول بيير بورديو (١٩٩١) وكتاب بورديو والثقافة (٢٠٠٠)، ورئيس تحرير لمجموعتين من أربعة مجلدات من المقالات حول بورديو في سلسلة سيج حول كبار مفكري الفكر الاجتماعي المعاصر(٢٠٠٠ و٢٠٠٥) ومجموعة من ثلاثة مجلدات حول ليوتارد في نفس السلسلة (٢٠٠٤). وقد نشرت دار باردويل كتابه "حول بورديو والتعليم والمجتمع في يوليو ٢٠٠٦، وكان رئيس تحرير عدد خاص من مجلة النظرية والثقافة والمجتمع حول بورديو (العدد ٢٣، رقم ٦، نوفمبر ٢٠٠٦). وهو يكتب حاليا كتاب تدويل الفكر الاجتماعي الفرنسي في الفترة من ١٩٥٠-٢٠٠٠ لنشره بدار سيج للنشر.

كريس روجيك:

أستاذ علم الاجتماع والثقافة في جامعة نوتنجهام ترنت. وآخر أعماله كتاب الشهرة (٢٠٠١)، ستيوارت هول (٢٠٠٣)، وكتاب فرانك سيناترا (٢٠٠٤) ونظرية وقت الفراغ: المبادئ والتطبيقات(٢٠٠٥).

جون سكوت

أستاذ علم الاجتماع في جامعة إسكس، وكان سابقا أستاذ في جامعة ليستر. ومتخصص في التدرج الاجتماعية وعلم الاجتماع الاقتصادي، والنظرية الاجتماعية، وتشمل أحدث كتبه على كتاب القوة (بوليتي برس، ٢٠٠١)، وقاموس أكسفورد لعلم الاجتماع (محرر، مطبعة جامعة أكسفورد)، وعلم

الاجتماع (مع جيمس فوشيه، الطبعة الثالثة، مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٧)، و حرر كتاب علم الاجتماع: المفاهيم الرئيسية، وأهم خمسين عالم اجتماع: المنظرون الكبار، وخمسون عالم اجتماع كبير: المنظرون المعاصرون (روتليدج، ٢٠٠٧) ونشر في دار ساج كتاب النظرية الاجتماعية: القضايا المحورية في علم الاجتماع (٢٠٠٦).

نيك ستيفنسون:

مستشار علم الاجتماع الثقافي في جامعة نوتنجهام. وأعماله المنشورة مؤخرا تشمل كتاب فهم ثقافات وسائل الإعلام (٢٠٠٢) بدار ساج وكتاب المواطنة الثقافية (٢٠٠٣) في مطبعة الجامعة المفتوحة آخر أعماله كتاب ديفيد بوي (٢٠٠٦) لدار بوليتي. وهو يعمل حاليا على مسألة الهوية الأوروبية في سياق التغيير الثقافي والسياسي.

المحرر في سطور:

تيم إدواردز

أستاذ محاضر في قسم علم الإجتماع - جامعة ليسيستر بالمملكة المتحدة.

تشمل مجالات اختصاصه: الدراسات الثقافية، ودراسات الجنـدر، والثقافـة الشعبية، وأنماط الثقافة الاستهلاكية، والدراسات الإعلامية.

له عدد من الأعمال، منها:

- **Erotic and Politics: Gay Male Sexuality,Masculinity and Feminism (London: Routledge). (1994)**
- **Men in The Mirror: Men's Fashion, Masculinity and Consumer Society (London: Cassell). (1997)**
- **Contradictions of Consumption: Concepts, Practices and Politics in Consumer Dociety (Open University Press). (2000)**
- **Cultures of Masculinity (London: Routledge). (2006)**
- **(editor.) Cultural Theory: Classical and Contemporary Positions (London: Sage). (2007)**
- **Fashion In Focus: Concepts, Practices and Politics (Routledge). (2010)**

المترجم فى سطور

محمود أحمد عبدالله عبد الناصر

- مواليد ٢٩/١٠/١٩٧٨
- ليسانس آداب اجتماع ، كلية الآداب، جامعة القاهرة (فرع بني سويف)، ١٩٩٩.
- ماجستير علم اجتماع الأدب في: " التهميش الاجتماعي في القصيدة العربية القديمة: شعر الصعاليك نموذجا"، جامعة بنها ، ٢٠٠٦ .
- من أعماله:

– ديوان لقطة باردة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة إبداعات معاصرة، ٢٠٠٢.

– التناقضات المتعاقبة للحداثة (مترجم)، ليندا هاتشيون، مجلة مقاربات نقدية، العدد الثالث، المجلد الثاني ، المغرب ، مايو ٢٠٠٩ .

– تأويل الفعل الاجتماعي عند بول ريكور، مجلة إضافات، العدد الثامن، خريف ٢٠٠٩.

الايميل : **mandourway@yahoo.com**

التصحيح اللغوى: إيهاب همام

الإشـــراف الفنى: حسن كامل

أصبح التحول الثقافي جانبًا مميزًا في علم الاجتماع في العقدين الأخيرين، ففى رد جزئي على تحدي الدراسات الثقافية، أعاد علماء الاجتماع اكتشاف علم اجتماع الثقافة، الذي أنتجه بعض كبار المفكرين في القرن العشرين وطوروه على نحو لافت.

يوفر هذا الكتاب إطارًا لفهم التحول الثقافي فيما يتعلق بالتراث الكلاسيكي والتحليل الثقافي والنظرية الثقافية المعاصرة، فهو يظهر أهمية المذهب الإنساني الماركسي، وجورج زيمل، ومدرسة فرانكفورت، وستيوارت هول ومدرسة برمنجهام، وجيدنز، وبومان، وفوكو، وبورديو وبودريار، وهكذا يتلقى القراء مسحا نقديًا جذابًا لبعض من الشخصيات الرئيسية في هذا المجال.

علاوة على هذا، فإن تحليل مشكلات بعينها من قبيل التفاعل الثقافي والتفاعل الأممي والنسوية وموسيقى البوب والمواطنة الثقافية- يفسر أهمية علم اجتماع الثقافة في إيضاح بعض القضايا الأساسية في عصرنا.

تصميم الغلاف: ديمة الحساني